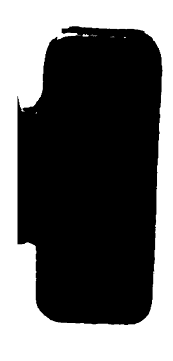
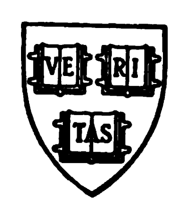
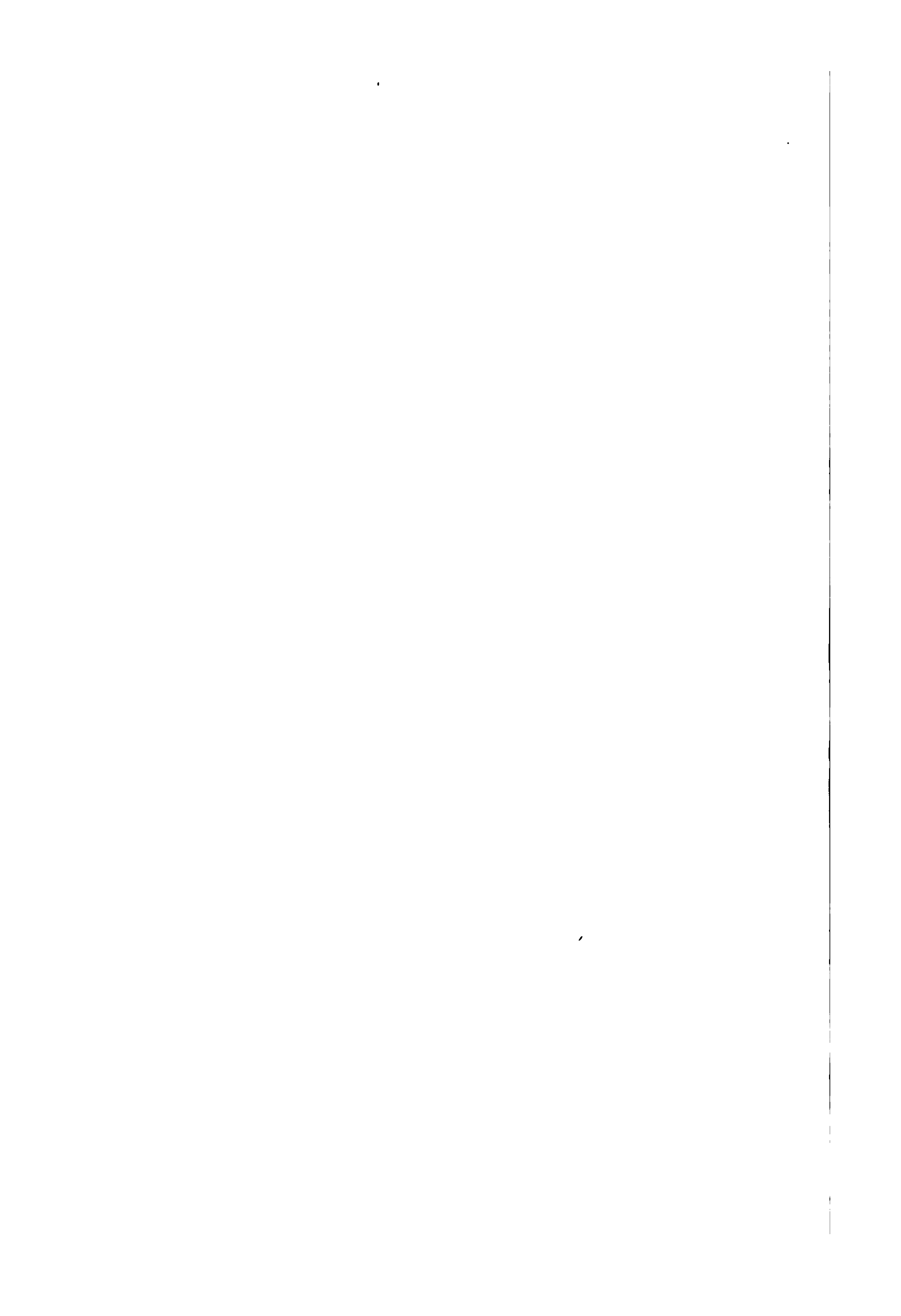





VE RI
TAS







ATTISCHE GENEALOGIE

VON

IOHANNES TOEPFFER

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1889

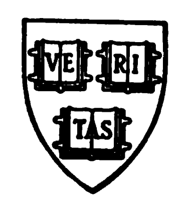
GEORG LOESCHCKE

ULRICH von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET




VE
RI
TAS







wickelung empfangen wie in Griechenland überhaupt so auch in Attika. Denn religiöser Glaube und Gottesverehrung tragen im Alterthum einen viel individuelleren Charakter als in der Gegenwart: der Mensch ist in jenen Zeiten mit seinem Cultus durch ein festes, persönliches Band verknüpft, letzterer ist sein schönes Vorrecht und sein Privatbesitz, von dem er auf Wunsch auch anderen mittheilen und spenden kann, der aber zunächst doch nur dem einzelnen und zwar als Glied einer Familie angehört. Die Geschichte von der Erwerbung oder zufälligen Erlangung solcher Cultusrechte bildet daher einen unerlässlichen Bestandtheil der alten Familienlegenden. *Ὅθεν δὲ αὐτὰ ἔλαβε ἢ αὐτὸς ἐκτήσατο, τοῦτο οὐκ ἔχω εἶπαι* sagt Herodot mit unverhülltem Misstrauen von dem Geloer Telines, der im Besitze der *ἱερὰ τῶν χθονίων θεῶν* war (VII 153). In diesen alten, über die ganze Landschaft zerstreuten Local- und Familiendiensten liegen die Keime der nachmals in Athen zu ihrer höchsten Entfaltung und schönsten Blüthe gereiften attischen Staatsreligion.

Angesichts der fundamentalen Bedeutung, welche die alten Adelsgeschlechter für die Gestaltung und Entwickelung des socialen und religiösen Lebens in Attika gehabt haben, muss es auffallen, wie wenig man bisher bemüht gewesen ist, sich von dem Wesen und dem Umfang eines attischen *γένος* ein klares Bild zu machen. Da es eine unbestreitbare Thatsache ist, dass keineswegs alle athenischen Staatsbürger *γεννῆται* d. h. Mitglieder irgendeines der staatlich anerkannten Geschlechtsverbände gewesen sind, so fragt es sich in erster Linie, wen wir zu der Gemeinschaft, die der Begriff *γένος* staatsrechtlich ausdrückte, rechnen dürfen und wen wir aus derselben auszuscheiden haben. Ist z. B. ein Kreis von mehreren, durch das Band der Verwandtschaft mit einander verknüpften Personen, die sich nach einem gemeinschaftlichen Ahnherren patronymisch benannten, in antikem Sinne als Geschlecht aufzufassen und wodurch unterschied sich, wenn wir dieses verneinen, eine solche Familiengruppe von einem wirklichen Geschlecht? Um diese Fragen entscheiden oder wenigstens einer Entscheidung näher bringen zu können, müssen wir in den Nebel, der die Genesis einer der frühesten Institutionen der attischen Vorzeit umgiebt, eindringen und müssen zu ermitteln suchen, welche Factoren (abgesehen von der natürlichen oder fictiven Abstammung der einzelnen Genneten von einem gemeinsamen Stammvater) bei dem Zustandekommen eines Geschlechtsverbandes mitgewirkt haben.

Wer die ganze Masse der erhaltenen attischen Geschlechtsnamen übersieht, der wird finden, dass dieselben sich in zwei scharf umgrenzte Gruppen scheiden lassen: in Formen mit patronymen Endungen und

solche, die kein Zeichen der patronymen Bildung an sich tragen. Die weitaus grösste Zahl der bekannten Geschlechter gehört der ersten Classe an. Die zweite Gruppe umfasst bloss die Namen der *Κηφισιεῖς Κωλιεῖς Δεκελειεῖς Γεφυραῖοι Σαλαμίνιοι Πάροικοι Φοίνικες Κήρυκες Βουζύγαι Αἰγειροτόμοι Φρεωρύχοι Εὐδάνεμοι.* Von diesen sind die sieben ersten von geographischen Begriffen (Wohnsitzen) abgeleitet, die vier folgenden und möglicherweise auch der letzte, der sich mit Sicherheit überhaupt nicht deuten lässt, sacralen oder profanen Beschäftigungen entnommen.[1]) Dagegen ist es ein charakteristisches Zeichen der patronymisch gebildeten Geschlechtsnamen, dass dieselben durchweg an eine mythische Persönlichkeit anklingen, die als Schutzgeist und gemeinsamer Stammvater des Geschlechtes verehrt wurde.[2]) Schon hierin liegt es ausgedrückt, dass die einzelnen Mitglieder einer solchen Geschlechtsgemeinschaft keineswegs alle in einem nachweisbaren verwandtschaftlichen Zusammenhang mit einander gestanden haben können. Durch Generationen fortgesetzte Ansässigkeit an einem bestimmten Orte oder irgendeine, vom Vater auf den Sohn und dann so weiter forterbende Beschäftigung mannigfaltigster Art oder endlich die zunächst von einem Einzelnen oder doch nur von einem verhältnissmässig geringen Kreise nahverwandter Personen ausgegangene, sich im Laufe der Zeit aber immer mehr verallgemeinernde Verehrung eines heroischen oder göttlichen Wesens, das zu seinen ersten Anbetern meist noch in wirkungsvoller, persönlicher Beziehung gedacht wurde, das sind wohl in den weitaus meisten Fällen die Veranlassungen gewesen, dass sich die auf diese Weise zu einer Einheit verbundenen Personen unter einem gemein-

1) Respective von den personificirten Trägern dieser Beschäftigungen hergeleitet. Es wäre interessant, festzustellen, wie sich die beiden, verschieden gebildeten Classen der Geschlechtsnamen ursprünglich zu einander verhalten haben, welche von beiden z. B. die ältere ist. Bosslers (de gentibus et familiis Atticae sacerdotalibus. Darmstadt 1833) 3 Ansicht, dass die Sitte, das Geschlecht nach einem Amte oder einer Thätigkeit zu benennen, den Pelasgern eigenthümlich gewesen wäre, während die Ionier die den Pelasgern völlig unbekannten patronymen Endungen eingeführt hätten, ist bloss eine willkürliche Vermuthung.

2) Vgl. Dittenberger Hermes XX 4. Dabei ist es freilich zu berücksichtigen, dass wir die Ahnherren der betreffenden Geschlechter in vielen Fällen nicht mehr als greifbare Sagengestalten nachweisen können: wo ihre Wirksamkeit sich nicht über die engen Grenzen des Geschlechtsverbandes erstreckte, da ging auch das Interesse für sie nicht über den Kreis ihrer speciellen Verehrer hinaus. So sind sie sammt den Sagengebilden, die an ihre Namen knüpften, verschollen, denn die mythischen Vorfahren pflegen das Schicksal ihrer Nachkommen zu theilen: sind diese gewöhnliche Alltagsmenschen, so fallen auch jene bald der Vergessenheit anheim.

samen Namen zusammenfassten, um mit der Zeit zu einem festgeschlossenen und nach bestimmten Regeln und Gesetzen organisirten Geschlechtsverbande zu erstarken.[1]) Die Blutsverwandtschaft allein vermochte ebensowenig die Bildung einer solchen Körperschaft ins Leben zu rufen, wie sie an sich dazu hinreicht, um die Entstehung der verschiedenen Geschlechtsnamen zu erklären.[2]) Für die gegenseitige Abgrenzung der einzelnen Geschlechtsverbände innerhalb der staatlichen Gemeinschaft ist es ferner von hoher Wichtigkeit, dass sich die von Generation zu Generation vererbende Zugehörigkeit zu einem Geschlecht ausschliesslich nach der Abstammung in männlicher Linie bestimmte. Daraus ergiebt sich, dass die Begriffe Geschlechtsgemeinschaft und Blutsverwandtschaft streng aus einander zu halten sind und keineswegs sämmtliche Nachkommen irgendeines gemeinsamen Stammvaters ohne weiteres auch als die Angehörigen desselben Geschlechtes angesehen werden dürfen. Es ist ein Verdienst Dittenbergers (Hermes XX 6) auf diese zwar bekannte, von den modernen Gelehrten jedoch sehr wenig beachtete Thatsache zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben.

Hiermit sind die Grenzen gezogen, welche die alten, als geschlossene und staatlich anerkannte Corporationen bestehenden Geschlechter von den uns zufällig hier und da begegnenden Familiengruppen trennen.[3]) Solche nach irgendeinem hervorragenderen Familiengliede patronymisch benannte Complexe bildeten z. B. die *Πεισιστρατίδαι*, die aus Athen verbannten Nachkommen des Usurpators Peisistratos[4]) oder die *Βουσε-*

---

1) Die Keime des Heroencultes liegen in dem Todtencults, in der uralten Sitte, die Seelen der Dahingeschiedenen als göttliche, ausserirdische Wesen zu verehren. Den nächsten Kreis der Verehrer bildete natürlich die Familie des Todten. So gehen Todten-, Heroen- und Gentilcultus in einander über und in einander auf. Diese Fragen verdienten wohl eine eingehendere und tiefere zusammenfassende Behandlung, als sie ihnen durch Wassner (de heroum apud Graecos cultu. Kiel 1883) zu Theil geworden ist.

2) Ueberhaupt zeigt es sich, dass die ursprünglich gentilicische Bedeutung der patronymen Bezeichnung sich in der Praxis immer mehr verschoben und im Laufe der Zeit einen rein collectiven Charakter gewonnen hat.

3) Die von den Neueren über Gebühr gewürdigten und ausgebeuteten Angaben der Lexicographen s. *γεννῆται* fussen auf einem augenfälligen, schon dem Aristoteles (Bull. de corr. hellén. I 152) bekannten Schematismus, der sich in einer naiven Uebertragung der Jahreseintheilung auf die altattischen communalen Institutionen gefiel und der selbstverständlich keinen weiteren Werth als den eines abstrakten Zahlenspieles beanspruchen kann.

4) Ob ihre Verbindung mit Pylos und den Neleiden eine thatsächliche oder nur durch die zufällige Uebereinstimmung zwischen dem Namen des Tyrannen und

λίδαι, die Abkömmlinge des Buselos aus Oion, von dem in fünfter Generation der Knabe stammte, für den die Rede gegen Makartatos geschrieben ist.[1]) Da selbstverständlich jeder beliebige Athener einer solchen Familiengruppe angehören konnte, so war es natürlich auch möglich, dass sich diese Gruppen aus den Mitgliedern irgendeines der alten Adelsgeschlechter zusammensetzten. Ein Beispiel dafür liefert uns eine Stelle des Plutarch, in der es von dem Buzygen Perikles heisst, dass er *οἴκου δὲ καὶ γένους τοῦ πρώτου κατ' ἀμφοτέρους* gewesen sei (Per. 3).[2]) Hiernach wird man wohl schliessen dürfen, dass jene engeren Verwandtenkreise gemeiniglich als *οἶκοι* bezeichnet wurden, doch ist auf den Ausdruck kein Gewicht zu legen, da derselbe leider ebenso wie das Wort *γένος* überaus häufig in untechnischer Weise angewandt wird.

Den religiösen Mittelpunkt eines jeden Geschlechtsverbandes bildete der häusliche Herd, an dessen heilige Flamme sich ein uralter, allen Geschlechtern und Familien gemeinsamer und mit der Verehrung des heroisirten Familienahnen in engstem Zusammenhange stehender Cult schloss. Denn der Hausaltar, auf dem die Seele des dahingeschiedenen Ahnen ihr schuldiges Opfer empfing, und der Familienherd, der das heilige Opferfeuer in seiner ursprünglichen Reinheit erhielt, lassen sich in keinem Hause von einander trennen. Darum galt das Herdfeuer allgemein für das Symbol der echten, unverfälschten Abstammung. Der Ahnencult und der Herdcult gehören zu den ursprünglichsten und heiligsten Elementen nicht nur der attischen, sondern der gesammtgriechischen Religion, sie wurzeln in der uralten Empfindung der unauflöslichen Gemeinschaft der einzelnen Familienglieder sowohl mit einander als auch mit ihren Vorfahren und in dem aus dieser Empfindung hervorgegangenen, aber erst durch das

---

dem des Nestorsohnes an die Hand gegebene ist, wird sich schwerlich feststellen lassen. Bei Herodot (V 65) werden die Enkel des Peisistratos, die Söhne des Hippias und Hipparchos, nicht mehr *Πεισιστρατίδαι*, sondern *παῖδες τῶν Πεισιστρατιδῶν* genannt, zum deutlichen Zeichen, dass ihm von einem wirklichen Geschlechtsverbande dieses Namens nichts bekannt gewesen ist.

1) Der Redner fasst die Gesammtheit der direkten Nachkommenschaft des Buselos entweder als *οἱ Βουσελίδαι* oder als *οἱ οἶκοι οἱ ἀπὸ Βουσέλου* zusammen (75); auch erwähnt er ein *μνῆμα Βουσελιδῶν* (79). Hinsichtlich der verwandtschaftlichen Grabgenossenschaften verweise ich auf die Besprechung des Philaidengeschlechtes.

2) Vgl. CIA II 1336. Das Beispiel einer adeligen Athenerin aus der Kaiserzeit (CIA III 915 *Πολυχαρμὶς γένους ἀπὸ Περικλέους*) zeigt, wie ein hervorragend angesehener Gennete mitunter die Bedeutung des mythischen Stammvaters soweit verdunkeln konnte, dass es den späten Nachkommen schmeichelhafter erschien, ihre Abkunft von dem ersteren als von letzterem herzuleiten.

auf die menschliche Phantasie so mächtig einwirkende Ereigniss des Todes seine religiöse Bedeutung und Weihe gewinnenden Gefühl einer unerklärlichen Verbindung zwischen zwei getrennten Welten. Die Tiefe dieser Empfindungen wird aufs schönste und wirkungsvollste in den mannigfaltigen Familienscenen der attischen Todtenreliefs wiedergespiegelt.[1])

Die Gottheiten, deren Schutz die Heiligkeit des häuslichen Herdes in Attika unterstellt war, sind *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος*. Wie die Verehrung des Herdfeuers neben der bunten Vielgestaltigkeit der Ahnenculte für alle Geschlechter eine gleiche und gemeinsame Bedeutung hatte, so erstreckte sich auch die Verehrung des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* auf die Gesammtheit des attischen Adels, dessen Vertreter sich formell als *Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκείου γεννῆται* bezeichneten (Demosth. LVII 66).[2]) Dieselbe Götterverbindung begegnet uns in der bekannten Frageformel, die an die designirten Archonten gerichtet wurde (Aristoteles fr. 414 Rose *εἰ ἔστιν αὐτοῖς Ἀπόλλων Πατρῷος καὶ Ζεὺς Ἑρκεῖος*).[3]) Da in der alten Zeit die hohen Staatsämter ein ausschliessliches Vorrecht der adeligen Geschlechter bildeten, so muss der Ursprung dieser Formel noch in die Zeit gehören, in der die Bekleidung des Archontats von der Zugehörigkeit zum Geschlechteradel abhängig war. Daher fehlt die Clausel bei allen späteren Staatsämtern, die erst zu einer Zeit creirt worden sind, als der attische Adel seine politischen Sonderrechte längst eingebüsst hatte.[4]) Allein auch die Anwartschaft auf das Archontat ist den Geschlechtern nachweislich schon früh entzogen worden. Nichtsdestoweniger ist die alte Formel auch später noch im Gebrauch geblieben. Also muss dieselbe ihre ursprüng-

1) Vgl. A. Furtwängler Sammlung Sabouroff I 15 ff. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IX 298.

2) Ich finde keinen Grund, mit H. Sauppe (de phratriis atticis 9) den gewöhnlichen Sinn des Wortes *γεννῆται* an dieser Stelle in Zweifel zu ziehen; dieser Ausdruck wird, wie bereits Dittenberger (Hermes XX 4 A. 1) richtig bemerkt hat, nie anders als in streng staatsrechtlicher Bedeutung angewandt.

3) Vgl. Pollux VIII 85 (aus Aristoteles). Zum väterlichen Schutzherren des attischen Gesammtadels kann Apollon naturgemäss erst nach der Centralisation der Landschaft erhoben worden sein. Das hängt mit dem Einfluss der ionischen Adelsgeschlechter im Nordosten Attikas, die in ihm den Vater ihres Archegeten verehrten, zusammen.

4) Dagegen finden sich Zeus und Apollon und neben ihnen als jüngerer Bestandtheil Demeter noch in der alten Eidesformel, welche die athenischen Richter auf dem Ardettos schwuren. Später hat diese Formel eine viel ausgedehntere Bedeutung gewonnen (CIA I 9. 13. II 578). Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 95. R. Schöll Hermes XXII 565.

liche Bedeutung irgendeinmal eingebüsst oder wenigstens verändert haben. Das ist in der That geschehen. Ich erinnere hier bloss an die significante Stelle in Platons Euthydemos (302), in der Sokrates dem Zweifel an seiner echt attischen Herkunft durch einen Hinweis auf den ihm und allen athenischen Staatsbürgern gemeinsamen Cultus des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* begegnet. Auch der Redner Hypereides und der Staatsmann Demetrios stimmen darin überein *ὅτι τούτοις μετῆν τῆς πολιτείας, οἷς εἴη Ζεὺς Ἑρκεῖος* (Harpokr. s. *Ἑρκεῖος Ζεύς*). Die Hausgötter der alten Adelsgeschlechter müssen also einmal aus ihrer strengen Abgeschlossenheit hinausgetreten sein und auch die jungen Herde der Nichteupatriden unter ihre schützende Obhut genommen haben. Nur so erklärt sich die Unveränderlichkeit des Archonteneides: indem fortan auf dem Hausaltar eines jeden freien Atheners das heilige Opferfeuer dem *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* zu Ehren loderte, verlor die alte Formel ihre diakritische Bedeutung und konnte infolgedessen ruhig beibehalten werden.

Wann sich diese durchgreifende Umgestaltung der Cultusrechte des attischen Adels vollzogen hat, ist uns nicht überliefert, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe in engstem Zusammenhange mit der grossen politischen und religiösen Reformation gestanden hat, welche die Ueberlieferung an den Namen des Kleisthenes knüpft, an einen Mann von angesehenstem und ältestem Eupatridenadel, dessen persönliches, von keiner Sage oder Anekdote umranktes Bild durch die Grösse seiner Schöpfungen freilich verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt worden ist, dessen Name jedoch in der weltgeschichtlichen Bedeutung seines gewaltigen Werkes die sicherste Garantie ewigen Fortbestehens gefunden hat. Wie sehr die Isolirung gewisser, bisher ausschliesslich vom Adel gepflegter Culte sowie die Eröffnung derselben für alle Staatsbürger der politischen Ausgleichungstheorie des Kleisthenes entsprochen hat, lehrt die classische Stelle in der Politik des Aristoteles 1319 b: *ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινὰ, καὶ πάντα σοφιστέον, ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμιχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον.* Diese Worte enthalten das politische Programm des Kleisthenes, denn dass Aristoteles mit denselben nicht allgemeine Ver-

auf die menschliche Phantasie so mächtig einwirkende Ereigniss des Todes seine religiöse Bedeutung und Weihe gewinnenden Gefühl einer unerklärlichen Verbindung zwischen zwei getrennten Welten. Die Tiefe dieser Empfindungen wird aufs schönste und wirkungsvollste in den mannigfaltigen Familienscenen der attischen Todtenreliefs wiedergespiegelt.[1])

Die Gottheiten, deren Schutz die Heiligkeit des häuslichen Herdes in Attika unterstellt war, sind *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος*. Wie die Verehrung des Herdfeuers neben der bunten Vielgestaltigkeit der Ahnenculte für alle Geschlechter eine gleiche und gemeinsame Bedeutung hatte, so erstreckte sich auch die Verehrung des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* auf die Gesammtheit des attischen Adels, dessen Vertreter sich formell als *Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκείου γεννῆται* bezeichneten (Demosth. LVII 66).[2]) Dieselbe Götterverbindung begegnet uns in der bekannten Frageformel, die an die designirten Archonten gerichtet wurde (Aristoteles fr. 414 Rose *εἰ ἔστιν αὐτοῖς Ἀπόλλων Πατρῷος καὶ Ζεὺς Ἑρκεῖος*).[3]) Da in der alten Zeit die hohen Staatsämter ein ausschliessliches Vorrecht der adeligen Geschlechter bildeten, so muss der Ursprung dieser Formel noch in die Zeit gehören, in der die Bekleidung des Archontats von der Zugehörigkeit zum Geschlechteradel abhängig war. Daher fehlt die Clausel bei allen späteren Staatsämtern, die erst zu einer Zeit creirt worden sind, als der attische Adel seine politischen Sonderrechte längst eingebüsst hatte.[4]) Allein auch die Anwartschaft auf das Archontat ist den Geschlechtern nachweislich schon früh entzogen worden. Nichtsdestoweniger ist die alte Formel auch später noch im Gebrauch geblieben. Also muss dieselbe ihre ursprüng-

---

1) Vgl. A. Furtwängler Sammlung Sabouroff I 15 ff. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IX 298.

2) Ich finde keinen Grund, mit H. Sauppe (de phratriis atticis 9) den gewöhnlichen Sinn des Wortes *γεννῆται* an dieser Stelle in Zweifel zu ziehen; dieser Ausdruck wird, wie bereits Dittenberger (Hermes XX 4 A. 1) richtig bemerkt hat, nie anders als in streng staatsrechtlicher Bedeutung angewandt.

3) Vgl. Pollux VIII 85 (aus Aristoteles). Zum väterlichen Schutzherren des attischen Gesammtadels kann Apollon naturgemäss erst nach der Centralisation der Landschaft erhoben worden sein. Das hängt mit dem Einfluss der ionischen Adelsgeschlechter im Nordosten Attikas, die in ihm den Vater ihres Archegeten verehrten, zusammen.

4) Dagegen finden sich Zeus und Apollon und neben ihnen als jüngerer Bestandtheil Demeter noch in der alten Eidesformel, welche die athenischen Richter auf dem Ardettos schwuren. Später hat diese Formel eine viel ausgedehntere Bedeutung gewonnen (CIA I 9. 13. II 578). Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 95. R. Schöll Hermes XXII 565.

liche Bedeutung irgendeinmal eingebüsst oder wenigstens verändert haben. Das ist in der That geschehen. Ich erinnere hier bloss an die significante Stelle in Platons Euthydemos (302), in der Sokrates dem Zweifel an seiner echt attischen Herkunft durch einen Hinweis auf den ihm und allen athenischen Staatsbürgern gemeinsamen Cultus des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* begegnet. Auch der Redner Hypereides und der Staatsmann Demetrios stimmen darin überein *ὅτι τούτοις μετῆν τῆς πολιτείας, οἷς εἴη Ζεὺς Ἑρκεῖος* (Harpokr. s. *Ἑρκεῖος Ζεύς*). Die Hausgötter der alten Adelsgeschlechter müssen also einmal aus ihrer strengen Abgeschlossenheit hinausgetreten sein und auch die jungen Herde der Nichteupatriden unter ihre schützende Obhut genommen haben. Nur so erklärt sich die Unveränderlichkeit des Archonteneides: indem fortan auf dem Hausaltar eines jeden freien Atheners das heilige Opferfeuer dem *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* zu Ehren loderte, verlor die alte Formel ihre diakritische Bedeutung und konnte infolgedessen ruhig beibehalten werden.

Wann sich diese durchgreifende Umgestaltung der Cultusrechte des attischen Adels vollzogen hat, ist uns nicht überliefert, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe in engstem Zusammenhange mit der grossen politischen und religiösen Reformation gestanden hat, welche die Ueberlieferung an den Namen des Kleisthenes knüpft, an einen Mann von angesehenstem und ältestem Eupatridenadel, dessen persönliches, von keiner Sage oder Anekdote umranktes Bild durch die Grösse seiner Schöpfungen freilich verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt worden ist, dessen Name jedoch in der weltgeschichtlichen Bedeutung seines gewaltigen Werkes die sicherste Garantie ewigen Fortbestehens gefunden hat. Wie sehr die Isolirung gewisser, bisher ausschliesslich vom Adel gepflegter Culte sowie die Eröffnung derselben für alle Staatsbürger der politischen Ausgleichungstheorie des Kleisthenes entsprochen hat, lehrt die classische Stelle in der Politik des Aristoteles 1319 b: *ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον, ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμιχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον.* Diese Worte enthalten das politische Programm des Kleisthenes, denn dass Aristoteles mit denselben nicht allgemeine Ver-

waltungsmassregeln für demokratische Reformatoren giebt, sondern auf die factische, am Ende des sechsten Jahrhunderts in Attika stattgefundene Verfassungsänderung Bezug nimmt, kann nicht bezweifelt werden und ist auch neuerdings mit Recht wieder hervorgehoben worden.[1]) In vollstem und schönstem Einklange mit Aristoteles erzählt uns Herodot V 69 (*Κλεισθένης*) *τὰς φυλὰς μετουνόμασε καὶ ἐποίησε πλεῦνας ἐξ ἐλασσόνων. δέκα τε δὴ φυλάρχους ἀντὶ τεσσέρων ἐποίησε, δέκα δὲ καὶ τοὺς δήμους κατένεμε ἐς τὰς φυλάς.* Das ist freilich alles, was wir über die politische Reorganisation des Kleisthenes direkt erfahren, denn die Berliner Papyrosfragmente aus der athenischen Politie des Aristoteles lassen in der trefflichen Publication, in der sie uns nunmehr vorliegen, nur soviel erkennen, dass Aristoteles denselben Gegenstand auch hier und, wie es scheint, noch eingehender als in der Politik behandelt hat. So knapp und unvollkommen dieses Material ist, so geht aus demselben doch deutlich hervor, dass Kleisthenes durch diese communalen Neuerungen kein anderes Ziel erstrebt hat als durch die Centralisation der Culte: beide Massnahmen gelten in gleicher Weise der Bekämpfung der Standesvorrechte und stehen in engstem Causalnexus zu einander. Das ist der Grund, weswegen dieselben auch hier nicht auseinandergerissen werden können und weswegen ich auch auf die sociale Seite des kleisthenischen Verfassungswerkes wenigstens in Kürze eingehen muss. Eine systematische und erschöpfende Behandlung dieses Gegenstandes liegt mir fern; ich setze die genaue Kenntniss des Bildes voraus, welches in neuester Zeit zwar von verschiedenen Händen, aber in ziemlich übereinstimmenden Zügen von der reformatorischen Thätigkeit des Kleisthenes entworfen worden ist.

Obwohl man sich die grösste Mühe gegeben hat, die für eine allgemeine Orientirung über die Motive und Ziele dieser Staatsreform so wichtigen Angaben des Herodot und Aristoteles durch subtilste Exegese möglichst ergiebig zu machen, so gewähren uns dieselben doch über das Detail der Reform, namentlich über das Wesen und die praktische Bedeutung der Mittel, die Kleisthenes bei der Durchführung seiner Pläne anwandte, nur sehr geringen Aufschluss. Was nützt es uns z. B. zu erfahren, dass unter anderem auch die neugeschaffenen Phratrien dazu beigetragen hätten *ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμιχθῶσι πάντες ἀλλήλοις*, wenn wir den Charakter dieser Institution nicht kennen und weder wissen,

1) Von H. Sauppe de phratriis atticis 4 im Gegensatz zu A. Philippi Geschichte des attischen Bürgerrechtes 174.

aus welchen Elementen die neuen Phratrien sich zusammensetzten noch in welchem Verhältniss dieselben zu den gesellschaftlichen Einrichtungen des Adelsstaates und zu denen der späteren Jahrhunderte gestanden haben? Für diese und ähnliche Fragen, die für das Verständniss der athenischen Geschlechterverfassung von grundlegender Bedeutung sind, ist nur aus einer sorgfältigen Vergleichung der staatsrechtlichen Zustände vor und nach der kleisthenischen Verfassungsänderung Aufklärung zu erwarten.

Philochoros theilt uns in seiner attischen Chronik folgende Gesetzesbestimmung mit: *τοὺς δὲ φρατέρας ἐπάναγκες δέχεσθαι καὶ τοὺς ὀργεῶνας καὶ τοὺς ὁμογάλακτας, οὓς γεννήτας καλοῦμεν* (Phot. s. *ὀργεῶνες*). Die Zeit und den Urheber dieses Gesetzes kennen wir nicht. Die communis opinio schreibt dasselbe dem Kleisthenes zu und bringt es demgemäss mit der oben angeführten Stelle der Politik des Aristoteles in Verbindung. Die politische Neuerung des Kleisthenes habe darin bestanden, dass er in die von ihm vermehrten und erweiterten Phratrien ausser den Eupatriden (*ὁμογάλακτες*) auch Nichteupatriden (*ὀργεῶνες*) aufgenommen und letzteren den gleichen Antheil am Cult der Phratrie gewährt hätte. Davon seien dieselben *ὀργεῶνες* d. h. Cultgenossen genannt worden. An die Spitze einer jeden Phratrie habe Kleisthenes ein altes Adelsgeschlecht gestellt, an das sich die benachbarten Plebejerfamilien angeschlossen hätten. Als erläuternde Illustration dieser Auffassung dient die bekannte Stelle in der Rede des Aischines über die Truggesandtschaft, wo es vom Vater des Redners heisst: *εἶναι δ' ἐκ φρατρίας τὸ γένος, ἣ τῶν αὐτῶν βωμῶν Ἐτεοβουτάδαις μετέχει, ὅθεν ἡ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Πολιάδος ἐστὶν ἱέρεια* (147). Durch das hier erwähnte *γένος* der Eteobutaden sollen die *ὁμογάλακτες* oder *γεννῆται*, durch Familien wie die des Plebejers Aischines die *ὀργεῶνες*, durch die zu einer sacralen Gemeinschaft verbundene Summe dieser beiden ungleichwerthigen Bestandtheile die neuen kleisthenischen Phratrien repräsentirt werden.[1])

Im Gegensatz zu dieser Ansicht ist neuerdings mit gutem Recht auf Grund bestimmter Zeugnisse geltend gemacht worden, dass sowohl die *ὁμογάλακτες* als auch die *ὀργεῶνες* zu dem Bestande der alten Geschlechter gehört hätten.[2]) Die letzteren werden schon in einem solo-

---

1) So R. Schöll Satura philologa Sauppio oblata 172, H. Sauppe de phratriis atticis 7, Busolt Griech. Gesch. I 395. Griech. Alterth. in Müllers Handb. IV 144.

2) C. Schäfer Altes und Neues über die attischen Phratrien (Naumburg 1888) 36. Wenn Schäfer jedoch a. a. O. meint: 'In manchen *γένη* werden sich die Ge-

nischen Gesetze erwähnt: Phot. s. ὀργεῶνες· Σέλευκος δὲ ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν Σόλωνος ἀξόνων ὀργεῶνάς φησι καλεῖσθαι τοὺς συνόδους ἔχοντας περὶ τινὰς ἥρωας ἢ θεούς. Die Annahme, dass der Hofgelehrte des Kaisers Tiberius sich hier eines Anachronismus schuldig gemacht habe, so dass aus seinen Worten für die Zeit des Solon nicht das Geringste gefolgert werden könnte, ist ebenso unbegründbar wie die Voraussetzung, dass dem Seleukos bei der Erklärung der solonischen ἄξονες die religiösen Genossenschaften in späterem Sinne vorgeschwebt hätten.[1]) Darf das Zeugniss des Seleukos mithin für den vorkleisthenischen Ursprung der Orgeonen als beweisend gelten, so geht andererseits aus den übereinstimmenden Angaben der Lexicographen mit zweifelloser Sicherheit hervor, dass unter den damaligen ὀργεῶνες eine religiöse Körperschaft zu verstehen ist, die sich ausschliesslich aus den Mitgliedern der alten Geschlechter zusammensetzte: Pollux III 52 ἐκαλοῦντο δὲ οὗτοι (οἱ ἐν ἑκάστῳ γένει ἄνδρες) καὶ ὁμογάλακτες καὶ ὀργεῶνες. Bekker An. I 227 ὥσπερ οἱ δημόται καὶ φρατέρες ἐκαλοῦντο νόμων κοινωνίαν τινὰ ἔχοντες, οὕτω καὶ οἱ γεννῆται συγγενικῶν ὀργίων ἢ θεῶν (κοινωνίαν τινὰ ἔχοντες), ἀφ' ὧν ὀργεῶνες ὠνομάσθησαν.[2]) Die Begriffe ὀργεῶνες und ὁμογάλακτες schliessen also nicht, wie allgemein angenommen wird, einander aus, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig: in ihrer Eigenschaft als Theilnehmer an einem gentilicischen Privatcultus (κοινωνία συγγενικῶν ὀργίων) nennt sich die Gesammtheit der Mitglieder dieses Cultvereins ὀργεῶνες, während dieselben Personen im Hinblick auf ihre Geschlechtsgemeinschaft und ursprüngliche Blutsverwandtschaft den alterthümlichen Namen ὁμογάλακτες führen.[3]) Wir haben hier ein ganz analoges Verhältniss, wie wir es

---

nossen eben ὀργεῶνες, in anderen ὁμογάλακτες genannt haben', so hat er die sociale Bedeutung dieser Verbände und ihr Verhältniss zu den γένη durchaus missverstanden.

1) Was C. Schäfer a. a. O. 35 A. 5 behauptet. Auch die Phratrien werden als κοινωνική τις ἱερῶν σύνοδος bezeichnet (Steph. Byz. s. πάτρα). Das bei Gaius (Dig. XLVII 22, 4) erhaltene solonische Gesetz liegt leider nicht mehr in seiner ursprünglichen Fassung vor. Vgl. v. Wilamowitz Antigonos 278.

2) Ebenso Et. M. 225, 13. Bei Harpokr. s. δημοτελῆ werden den ἱερὰ δημοτελῆ ausdrücklich die ὀργεωνικὰ καὶ γενικὰ entgegengestellt.

3) Leider vermögen wir diesen etymologisch durchaus klaren Begriff historisch nicht mehr zu deuten und müssen uns daher damit begnügen, zu constatiren, was die Alten sich unter demselben vorgestellt haben. Ihnen hat das Wort stets als gleichbedeutend mit γεννῆται gegolten: Harpokr. s. γεννῆται· Φιλόχορος δ' ἐν τῇ δ' φησὶ πρότερον ὁμογάλακτας ὀνομάζεσθαι, οὓς νῦν γεννήτας καλοῦσιν. Phot. s. ὁμογάλακτες· οἱ τοῦ αὐτοῦ γάλακτος, οὓς καὶ γεννήτας ἐκάλουν. Hesych. s. ὁμογάλακτες· οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους. Auf den Zusammenhang κατὰ

später zwischen den *φρατέρες* und *συγγενεῖς* oder den *φρατέρες* und *θιασῶται* finden.[1]) Das die Aufnahme in den Phratrienverband normirende Gesetz bei Philochoros besagt also nichts anderes, als dass allen, die von ihrer gentilicischen Cultgenossenschaft (*ὀργεῶνες*) oder von ihrer Geschlechtsgenossenschaft (*ὁμογάλακτες*) als rechtsgiltige Mitglieder anerkannt worden sind, der Eintritt in die Phratrie eo ipso gestattet sein solle.[2])

φύσιν weist auch Aristoteles Polit. 1252 b. Vielleicht liegt in dem Ausdruck noch eine Erinnerung an ehemalige matriarchalische Culturzustände, wie wir sie anderwärts noch deutlich ausgeprägt finden. Näheres hierüber bei der Besprechung der *Εὐνεῖδαι*.

1) Isaios VII 27 *ἐγγεγραφὼς εἰς τοὺς συγγενεῖς καὶ φρατέρας*. Xen. Hell. I 7, 8 *Ἀπατούρια, ἐν οἷς οἵ τε φρατέρες καὶ οἱ ξυγγενεῖς ξύνεισι.* Kratin bei Athen. XI 460 *συγγενεῖς καὶ φρατέρας καὶ δημότας εὑρὼν μόλις*. Demosth. LVII 43 *κάλει μοι καὶ τῶν φρατέρων τοὺς οἰκείους*. Andererseits steht es fest, dass die Phratrien in eine Anzahl *θίασοι* zerfielen, deren Mitglieder unter einander enger zusammenhingen und denen die 'übrigen' *φρατέρες* gegenübergestellt werden (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1888, 6 *οἱ δὲ θιασῶται μετὰ τῶν ἄλλων φρατέρων μὴ φερόντων τὴν ψῆφον περὶ τῶν παίδων τῶν ἐκ τοῦ θιάσου τοῦ ἑαυτῶν*).

2) Im Laufe der Zeit, namentlich seitdem im Archontatsjahre des Eukleides die Bestimmungen über das Bürgerrecht dahin verschärft worden waren, dass die Erlangung desselben an die Abstammung von einem bürgerlichen Vater (*ἀστός*) und einer bürgerlichen Mutter (*ἀστή*) geknüpft wurde, ist auch die Aufnahme in die Phratrien einer peinlicheren Controlle unterworfen worden. So bestimmte z. B. das für die Phratrie der Demotioniden gültige Gesetz des Menexenos: *ὅπως δ' ἂν εἰδῶσι οἱ φρατέρες τοὺς μέλλοντας εἰσάγεσθαι, ἀπογράφεσθαι τῷ πρώτῳ ἔτει ἢ ᾧ ἂν τὸ κούρειον ἄγῃ τὸ ὄνομα πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς μητρὸς πατρόθεν καὶ τοῦ δήμου πρὸς τὸν φρατρίαρχον, τὸν δὲ φρατρία[ρχον ἀπογραψ]αμένων ἀναγράψαντα ἐκ[τιθέναι ὅπου ἂν Δεκ]ελειεῖς προσφοιτῶσι* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1888, 7). Ein anderes auf demselben Stein erhaltenes Psephisma dieser Phratrie ordnete an, dass bei der *εἰσαγωγὴ τῶν παίδων* drei vereidigte Zeugen aus der Zahl der *θιασῶται* zu stellen seien und dass der Phratriarch bei der Diadikasie verpflichtet sein sollte, vor der allgemeinen Abstimmung eine geheime Abstimmung der *θιασῶται* des Einzuführenden zu veranstalten (*ὅταν δ' ᾖ ἡ διαδικασία ὁ φρατρίαρχος μὴ πρότερον διδότω τὴν ψῆφον περὶ τῶν παίδων τοῖς ἅπασι φρατέρσι, πρὶν ἂν οἱ αὐτοῦ τοῦ εἰσαγομένου θιασῶται κρύβδην ἀπὸ τοῦ βωμοῦ φέροντες τὴν ψῆφον διαψηφίσωνται*). Sehr interessant sind die weiteren, sich an diese Abstimmung anschliessenden Verordnungen, die eine strenge Vorsicht gegenüber dem Urtheil der Thiasoten bekunden. Es kommen zwei Möglichkeiten in Betracht: entweder beschliessen die Thiasoten, dass der Einzuführende *φρατήρ* sein solle (*ψηφισαμένων τῶν θιασωτῶν εἶναι αὐτοῖς φρατέρα*) oder sie stimmen gegen denselben (*ἀποψηφίζονται*). Im ersten Fall findet alsdann eine Abstimmung der übrigen Phrateren statt. Stimmen diese gegen den Einzuführenden, so werden die Thiasoten zu einer Geldstrafe verurtheilt. Im zweiten Fall sind zwei Eventualitäten denkbar: 1) Der von den Thiasoten abgewiesene Einführende (*εἰσάγων*) appellirt an die Gesammt-

Die Erkenntniss, dass die *ὀργεῶνες* nicht erst eine Schöpfung des Kleisthenes gewesen sind, verschiebt ihr Verhältniss zu den Phratrien wesentlich. Da wir andererseits die *φρατέρες* bereits im siebenten Jahrhundert wichtige familienrechtliche Handlungen vollziehen sehen (CIA I 61), so liegt die Vermuthung nahe, dass zwischen ihnen und den *ὀργεῶνες* seit alters ein engerer Zusammenhang bestanden hat. Lassen sich vielleicht die Spuren eines solchen noch nachweisen oder haben die *συγγενικὰ ὄργια* der gentilicischen Orgeonen mit den sacris der alten Phratrien nichts zu schaffen gehabt? Leider sind wir über die Entstehung der religiösen Verbände in Attika sehr unvollkommen unterrichtet. Schon die Bezeichnung *ὄργια* für alte Geschlechterfeste ist höchst auffallend. Bekanntermassen ist dieses Wort vorzüglich dem dionysischen Festkreise eigenthümlich. Das altattische Dionysosfest waren die Anthesterien, die jeden Frühling in der vorstädtischen Niederung gefeiert wurden. Einem untadelhaften Zeugniss zufolge sollen die vierzehn, vom Könige bestellten Geraren alljährlich an diesem Feste einen feierlichen Eid geleistet haben, dass sie nach Väterweise (*κατὰ τὰ πάτρια*) und zur festgesetzten Zeit (*ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις*) die Theoinienfeier zu begangen hätten.[1]) Dieser Brauch reicht offenbar in sehr frühe Zeiten zurück. Die *Θεοίνια*, von denen in späterer Zeit kaum noch eine Kunde zu uns dringt, werden von Harpokration ausdrücklich als ein altes Geschlechterfest bezeichnet (*Θεοίνια· ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον*).[2]) Ihre Feier galt dem *Πατὴρ Θέοινος*

heit der Phrateren (*εἰς τοὺς ἅπαντας*). Dann stimmen diese ab. Fällt ihr Urtheil zu Gunsten des Einzuführenden aus, so ist derselbe *φρατήρ* und wird als solcher in die *κοινὰ γραμματεῖα* eingetragen. Die Thiasoten trifft keine weitere Strafe. Stimmt dagegen das Gros der Phrateren gegen ihn, so muss der Einführende eine Busse von 100 Drachmen in die Casse des Zeus *Φράτριος* entrichten. 2) Der Einführende unterlässt die Berufung an die Gesammtheit. In diesem Fall findet keine weitere Abstimmung der Phrateren statt, sondern das Urtheil der Thiasoten langt. Dieser Modus ist zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Kraft gewesen. Aus älterer Zeit fehlt es leider an Beispielen; doch scheint früher die eidliche Versicherung des Vaters bei der Einführung genügt zu haben.

1) Urkunde der Rede g. Neaira 78. Die *Γεραραί* gehörten alten Eupatridenfamilien an. Ihrem Eide liegt selbstverständlich dieselbe Bedeutung zu Grunde, wie dem Archonteneide und überhaupt allen alten Beamteneiden.

2) Die Photiosglosse s. *Θεοίνια· ἱερὸν Διονύσου· ἀφ᾽ οὗ καὶ γένος* scheint in stark gekürzter Fassung vorzuliegen. In noch verstümmelterer Gestalt findet sich dieselbe Notiz bei Bekker An. I 264 *Θεοίνιον· ἱερὸν Διονύσου.* Fritzsche (de Lenaeis atticis 6) hat hieraus ein attisches Adelsgeschlecht Namens *Θεοινίδαι* oder *Θεοινιάδαι* erschlossen. *Θέοινος* als Beiname des Dionysos auch bei Hesych. s. *Θεοίνια· θυσία Διονύσου Ἀθήνησιν· καὶ θεὸς Θέοινος Διόνυσος.*

und seinem schwärmenden Gefolge, den dionysischen *Μαινάδες*, die Aischylos besungen hat (FTG 397). Ich glaube daher, dass der Gott, dem die *ὁμογάλακτες* einst ihre *συγγενικὰ ὄργια* begingen, vom *Θέοινος*, dem die attischen *γεννῆται* alljährlich das Theoinienfest feierten, kaum zu trennen sein wird.[1]) Dazu kommt, dass Dionysos als Apaturiengott ausdrücklich mit dem Cultus der Phratrien verbunden wird.[2]) Ihm galt, wie es scheint, der erste Tag des alten Geschlechterfestes (*δορπία*), an dem die *φρατέρες ὀψίας συνελθόντες εὐωχοῦντο*, während am zweiten (*ἀνάρρυσις*) dem *Ζεὺς Φράτριος* und der *Ἀθηνᾶ Φρατρία* geopfert wurde (Schol. Aristoph. Ach. 146). Wie die Apaturien ein uraltes Nationalfest der Ionier sind (Herod. I 147), so sind auch Zeus und Athene als Schutzgottheiten der Phratrien speciell den Ioniern eigenthümlich. In der cultlichen Vereinigung des Dionysos mit diesen Gottheiten kann ich daher nur das Facit einer auf attischem Boden vollzogenen nationalen Verschmelzung zweier bis dahin gesonderten Bevölkerungsschichten erkennen. Auch hier zeigt sich der prävalirende Einfluss des ionischen Adels. Die *κοινωνία τῶν συγγενικῶν ὀργίων* der alten *ὀργεῶνες* ist in der *κοινωνικὴ ἱερῶν σύνοδος* der ionischen *φρατέρες* aufgegangen[3]): durch die Anerkennung und Verehrung des

---

1) Neben Dionysos werden die Orgeonenverbände natürlich noch ihre Privatgottheiten verehrt haben.

2) Et. M. 118, 54 *Ἀπατούρια· ἑορτὴ ἐπιτελουμένη τῷ Διονύσῳ τῷ Πυανεψιῶνι μηνί.*

3) Wenn Menekles seinen Adoptivsohn bei Isaios II 14 *εἰς τοὺς φρατέρας καὶ εἰς τοὺς δημότας καὶ εἰς τοὺς ὀργεῶνας ἐγγράφει*, so kann ich unter den letzteren nur die Mitglieder einer Privatcultgenossenschaft im späteren Sinne verstehen, denn dem Redner muss es doch darauf ankommen, einen technischen, allen geläufigen Ausdruck zu gebrauchen. Andererseits weist aber die Verbindung dieser *ὀργεῶνες* mit den *φρατέρες* darauf hin, dass zwischen den alten, gentilicischen Orgeonenverbänden und den späteren, religiösen Associationen ein bisher noch nicht erklärbarer Zusammenhang bestanden hat. Sehr beachtenswerth ist es ferner, dass in dem kürzlich entdeckten Dekret der *Δημοτιωνίδαι* auch die *θιασῶται* als Organ der Phratrie genannt werden. Vgl. auch Athen. V 185 *οἱ νομοθέται τά τε φυλετικὰ καὶ τὰ δημοτικὰ προσέταξαν, ἔτι δὲ τοὺς θιάσους καὶ τὰ φρατρικὰ καὶ πάλιν τὰ ὀργεωνικὰ λεγόμενα·* Wiewohl später zwischen den Ausdrücken *ὀργεῶνες* und *θιασῶται* kein Unterschied gemacht wird (CIA II 1336. Mitth. d. arch. Inst. IX 288 ff.), so ist es doch nicht zu bezweifeln, dass den verschiedenen Namen ursprünglich auch verschiedene Begriffe zu Grunde gelegen haben. C. Schäfers (Jahrb. f. Phil. 1880, 419) Ansicht, dass die *ὀργεῶνες* eine 'Species der Gattung *θίασος*' gebildet hätten, wird durch die erhaltenen Urkunden ebensowenig bestätigt, wie seine Vermuthung, dass bei den *ὀργεῶνες* der religiöse Charakter mehr als bei den *θιασῶται* zum Ausdruck gekommen wäre. Lüders und Foucart berühren diese Fragen überhaupt nicht.

Apollon, als ihres gemeinsamen Stammvaters sind die altattischen ὁμογάλακτες[1]) zu ὁμοπάτορες oder φρατέρες geworden, die fortan alljährlich im Pyanopsion das ionische ʻVerbrüderungsfest' mit einander begehen. Dionysos trägt als Apaturiengott bekanntlich den Beinamen *Μελάναιγις* oder *Μελανθίδης*, ein Epitheton, das in dieser ausgedehnten Verwendung schwerlich älter ist als die aitiologische Legende, die an diesen Namen anknüpft. Letztere hat ursprünglich sicherlich nur locale Bedeutung gehabt und verdankt ihre Verbreitung und ihr Ansehen erst dem Umstande, dass ein Thronwechsel des attischen Königshauses mit ihr in Verbindung gebracht worden ist. Ursprünglich nur eponymer Heros des attisch-boiotischen Grenzortes *Μελαιναί*[2]), scheint der mit dem Gotte zu einem Wesen verschmolzene *Μελανθίδης* im Laufe der Zeit, als die gentilicische Bedeutung des Wortes *Ἀπατούρια* dem Volksgedächtniss bereits entschwunden war, den altattischen Geschlechtergott *Θέοινος* aus seiner Gemeinschaft mit Zeus *Φράτριος* und Athene *Φρατρία* verdrängt zu haben. Ich verhehle mir nicht die Unsicherheit dieser Combination, doch langt das vorhandene Material zu keinen Schlüssen, sondern nur zu Vermuthungen.

In den letzten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts ist durch die Staatsreform des Kleisthenes eine grosse Umwälzung in allen diesen Verhältnissen eingetreten. Um die Standesvorrechte des Adels zu brechen, musste Kleisthenes zunächst die Standesunterschiede möglichst verwischen und ausgleichen. Er hat das vor allem dadurch zu erreichen gesucht, dass er die geschlossenen Cultbrüderschaften der alten Adelsgeschlechter auf sämmtliche Athener ausdehnte. Eine praktische Durchführung dieser Massregel lässt sich nur auf zwei Arten denken: ent-

---

Leider lässt sich aus der erhaltenen Fassung des Demotionidendekretes nicht mit Sicherheit entnehmen, ob sämmtliche Mitglieder dieser Phratrie zugleich Antheil an irgendeinem *θίασος* hatten oder ob die im Beschluss erwähnten *θιασῶται* nur eine Fraktion der *φρατέρες* ausmachten. In letzterem Falle, der für mich grössere Wahrscheinlichkeit besitzt, läge es nahe, anzunehmen, dass die *θίασοι* sich im Gegensatz zu den Orgeonenverbänden ursprünglich aus solchen Mitgliedern zusammensetzten, die keinem der staatlich anerkannten Geschlechtsverbände angehörten. Im Laufe der Zeit mag sich dieser Unterschied ausgeglichen haben.

1) In diesem Zusammenhang gewinnt die Notiz des Pollux VI 156 *οἱ γὰρ ὁμογάλακτες ἴδιον τῶν Ἀττικῶν* eine speciellere Bedeutung.

2) Vgl. v. Wilamowitz Hermes XXI 112 A. 2. Der Grenzstreit zwischen Athen und Boiotien, in den die Apaturienlegende verflochten ist, wird nach einigen *περὶ Οἰνόης*, nach anderen *περὶ Μελαινῶν* geführt (Hellanikos im Schol. Plat. Symp. 208). Dementsprechend werden im Et. M. s. *κουρεῶτις* beide Orte als Streitobject genannt.

weder musste der Umfang der alten Cultverbände bedeutend erweitert oder die Zahl derselben erheblich vergrössert werden. Aus den Worten des Aristoteles *φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι* geht hervor, dass Kleisthenes den letzteren Weg gewählt hat.[1]) Nach der landläufigen, aus Aischines II 147 deducirten Ansicht setzten sich die neuen Phratrienverbände aus je einem alten Geschlecht und einer nicht näher bestimmbaren Anzahl nichtadeliger Familien zusammen, die an dem Gentilcult des Adelsgeschlechtes participirten: indem auf diese Weise die alten Geschlechterculte sich zu Culten ganzer Phratrien erweitert und verallgemeinert hätten, sei durch Kleisthenes das in der Praxis verwirklicht worden, was Aristoteles als die Forderung einer demokratischen Staatsverfassung hinstellt.[2]) Mir scheint die Basis, auf der diese Schlussfolgerungen aufgebaut sind, nicht ausreichend zu sein. Aus den Worten des Aischines *εἶναι δ' ἐκ φρατρίας τὸ γένος, ἧ τῶν αὐτῶν βωμῶν Ἐτεοβουτάδαις μετέχει* folgt doch nur, dass adelige und nichtadelige Bestandtheile in den Phratrien mit einander vereint waren. In welchem Verhältniss diese Mischung zu Stande gebracht war, schwebt vor der Hand völlig in der Luft. Dass bestimmte Geschlechter innerhalb der Phratrien mit besonderen Vorrechten ausgestattet waren, lehren ja auch die *Δεκελειεῖς* in der Demotionideninschrift (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1888, 1 ff.). Auf den Cultus der Phratrie übt das aber keinen weiteren Einfluss.[3]) Wie auf dem genannten Steine der Gentilpriester

---

1) Es giebt keinen einzigen Grund, der zu der Annahme berechtigte, dass die alten Adelsphratrien auch noch nach Kleisthenes neben den neuen fortbestanden hätten. Sie sind durch Kleisthenes für immer abgethan, in den neuen Phratrien aufgegangen. Dürfen wir bei den alten Phylen ein Gleiches voraussetzen? Nach Herodot und Aristoteles freilich. Doch scheinen die *φυλοβασιλεῖς ἐξ Εὐπατριδῶν*, aus deren Casse noch im vierten Jahrhundert v. Chr. Opferzahlungen bestritten werden, dem entgegenzustehen (Bull. de corr. hellén. III 70). Folgt denn aber hieraus, dass die 'alten Phylen' auch späterhin als 'sacrale Verbände eine wenig bemerkbare Existenz gefristet' haben? (Busolt Gr. Alterth. in Müllers Handbuch IV 121).

2) Vgl. R. Schöll Satura philologa Sauppio oblata 172.

3) Die Vorstellungen, die man sich von der religiösen Centralisation des Kleisthenes gemacht hat, bedürfen auch in anderen Punkten der Modification. Während R. Schöll (a. a. O. 173) aus der bekannten Phratrieninschrift, die U. Köhler *[Ἱ]ερὸ[ν Ἀπόλ]λων[ος Πατρ]ῴου φ[ρατρία]ς [Θ]ερρικ[ιαδ]ῶν* ergänzt (jetzt CIA II 1652), den Schluss zog, dass jede Phratrie ein besonderes Heiligthum des *Ἀπόλλων Πατρῷος* besessen habe, folgert H. Sauppe (de phratr. att. 9) aus der genannten Inschrift, dass die betreffende Phratrie den Cult des *Ἀπόλλων Πατρῷος* von dem Geschlecht überkommen habe, das an der Spitze derselben gestanden und diesen

auf die menschliche Phantasie so mächtig einwirkende Ereigniss des Todes seine religiöse Bedeutung und Weihe gewinnenden Gefühl einer unerklärlichen Verbindung zwischen zwei getrennten Welten. Die Tiefe dieser Empfindungen wird aufs schönste und wirkungsvollste in den mannigfaltigen Familienscenen der attischen Todtenreliefs wiedergespiegelt.[1])

Die Gottheiten, deren Schutz die Heiligkeit des häuslichen Herdes in Attika unterstellt war, sind *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος*. Wie die Verehrung des Herdfeuers neben der bunten Vielgestaltigkeit der Ahnenculte für alle Geschlechter eine gleiche und gemeinsame Bedeutung hatte, so erstreckte sich auch die Verehrung des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* auf die Gesammtheit des attischen Adels, dessen Vertreter sich formell als *Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκείου γεννῆται* bezeichneten (Demosth. LVII 66).[2]) Dieselbe Götterverbindung begegnet uns in der bekannten Frageformel, die an die designirten Archonten gerichtet wurde (Aristoteles fr. 414 Rose *εἰ ἔστιν αὐτοῖς Ἀπόλλων Πατρῷος καὶ Ζεὺς Ἑρκεῖος*).[3]) Da in der alten Zeit die hohen Staatsämter ein ausschliessliches Vorrecht der adeligen Geschlechter bildeten, so muss der Ursprung dieser Formel noch in die Zeit gehören, in der die Bekleidung des Archontats von der Zugehörigkeit zum Geschlechteradel abhängig war. Daher fehlt die Clausel bei allen späteren Staatsämtern, die erst zu einer Zeit creirt worden sind, als der attische Adel seine politischen Sonderrechte längst eingebüsst hatte.[4]) Allein auch die Anwartschaft auf das Archontat ist den Geschlechtern nachweislich schon früh entzogen worden. Nichtsdestoweniger ist die alte Formel auch später noch im Gebrauch geblieben. Also muss dieselbe ihre ursprüng-

---

1) Vgl. A. Furtwängler Sammlung Sabouroff I 15 ff. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IX 298.

2) Ich finde keinen Grund, mit H. Sauppe (de phratriis atticis 9) den gewöhnlichen Sinn des Wortes *γεννῆται* an dieser Stelle in Zweifel zu ziehen; dieser Ausdruck wird, wie bereits Dittenberger (Hermes XX 4 A. 1) richtig bemerkt hat, nie anders als in streng staatsrechtlicher Bedeutung angewandt.

3) Vgl. Pollux VIII 85 (aus Aristoteles). Zum väterlichen Schutzherren des attischen Gesammtadels kann Apollon naturgemäss erst nach der Centralisation der Landschaft erhoben worden sein. Das hängt mit dem Einfluss der ionischen Adelsgeschlechter im Nordosten Attikas, die in ihm den Vater ihres Archegeten verehrten, zusammen.

4) Dagegen finden sich Zeus und Apollon und neben ihnen als jüngerer Bestandtheil Demeter noch in der alten Eidesformel, welche die athenischen Richter auf dem Ardettos schwuren. Später hat diese Formel eine viel ausgedehntere Bedeutung gewonnen (CIA I 9. 13. II 578). Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 95. R. Schöll Hermes XXII 565.

liche Bedeutung irgendeinmal eingebüsst oder wenigstens verändert haben. Das ist in der That geschehen. Ich erinnere hier bloss an die significante Stelle in Platons Euthydemos (302), in der Sokrates dem Zweifel an seiner echt attischen Herkunft durch einen Hinweis auf den ihm und allen athenischen Staatsbürgern gemeinsamen Cultus des *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* begegnet. Auch der Redner Hypereides und der Staatsmann Demetrios stimmen darin überein *ὅτι τούτοις μετῆν τῆς πολιτείας, οἷς εἴη Ζεὺς Ἑρκεῖος* (Harpokr. s. *Ἑρκεῖος Ζεύς*). Die Hausgötter der alten Adelsgeschlechter müssen also einmal aus ihrer strengen Abgeschlossenheit hinausgetreten sein und auch die jungen Herde der Nichteupatriden unter ihre schützende Obhut genommen haben. Nur so erklärt sich die Unveränderlichkeit des Archonteneides: indem fortan auf dem Hausaltar eines jeden freien Atheners das heilige Opferfeuer dem *Ζεὺς Ἑρκεῖος* und *Ἀπόλλων Πατρῷος* zu Ehren loderte, verlor die alte Formel ihre diakritische Bedeutung und konnte infolgedessen ruhig beibehalten werden.

Wann sich diese durchgreifende Umgestaltung der Cultusrechte des attischen Adels vollzogen hat, ist uns nicht überliefert, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe in engstem Zusammenhange mit der grossen politischen und religiösen Reformation gestanden hat, welche die Ueberlieferung an den Namen des Kleisthenes knüpft, an einen Mann von angesehenstem und ältestem Eupatridenadel, dessen persönliches, von keiner Sage oder Anekdote umranktes Bild durch die Grösse seiner Schöpfungen freilich verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt worden ist, dessen Name jedoch in der weltgeschichtlichen Bedeutung seines gewaltigen Werkes die sicherste Garantie ewigen Fortbestehens gefunden hat. Wie sehr die Isolirung gewisser, bisher ausschliesslich vom Adel gepflegter Culte sowie die Eröffnung derselben für alle Staatsbürger der politischen Ausgleichungstheorie des Kleisthenes entsprochen hat, lehrt die classische Stelle in der Politik des Aristoteles 1319 b: *ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φρατρίαι, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον, ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμιχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον.* Diese Worte enthalten das politische Programm des Kleisthenes, denn dass Aristoteles mit denselben nicht allgemeine Ver-

katholischen Gemeindegliedern eines Ortes und den ebendaselbst ansässigen wehr- oder steuerpflichtigen Einwohnern.[1])

Weit einfacher und anschaulicher als zu den Phratrien sind die Beziehungen der Geschlechter zu den erst durch Kleisthenes ins Leben gerufenen Ortsgemeinden. Bekanntlich begegnet uns neben den als solchen gekennzeichneten Geschlechternamen eine grosse Anzahl patronym gebildeter, über ganz Attika zerstreuter Demennamen, die ursprünglich jedenfalls nichts anderes als Benennungen alter Adelsgeschlechter gewesen sind, welche theils neben den neuen Gemeinden fortbestanden, wie z. B. die *Βουτάδαι Κεφαλίδαι Φιλαίδαι*, theils im Laufe der Zeit erloschen sein mochten. Man hat diese Thatsache neuerdings zu dem Schluss verwerthet, dass die Genossen der alten Geschlechter ursprünglich in localem Zusammenhang mit einander gestanden und ihre geschlossenen Stammsitze besessen hätten.[2]) So zutreffend und unanfechtbar das Resultat dieser Schlussfolgerung ist, so fehlerhaft und unhaltbar sind die Praemissen, auf die sich dieselbe stützt. Gerade das Verhältniss der Geschlechter zu den kleisthenischen Demen lehrt aufs deutlichste, dass erstere zur Zeit der neuen Gemeindeordnung sich bereits in eine grössere Anzahl gesonderter Familiengruppen zersplittert hatten, deren einzelne Angehörige über die ganze Landschaft zerstreut wohnten. Denn da die Gemeindeangehörigkeit seit Kleisthenes bekanntlich ohne jede Rücksicht auf die jeweilige Ansässigkeit vom Vater auf den Sohn forterbte, so würde sich als nothwendige Consequenz der obigen Schlussfolgerung ergeben, dass die zur Zeit des Kleisthenes in ihren geschlossenen Stammsitzen bei einander wohnenden Genneten in der Folge immer als Insassen einer einzigen oder nur weniger örtlich zusammenhängender Gemeinden verzeichnet worden wären. Falls z. B. sämmtliche Genossen des Philaidengeschlechtes zur Zeit der Gemeindereform des Kleisthenes an dem Orte, wo sich der Sage zufolge der Salaminier Philaios niedergelassen hatte, ansässig gewesen wären, so würde sich nach dem Princip der kleisthenischen Demenordnung ihre Geschlechtsangehörigkeit in Zukunft stets mit ihrer Gemeindeangehörigkeit gedeckt haben. Das ist thatsächlich keineswegs der Fall gewesen: während wir als Angehörigen der Gemeinde *Φιλαίδαι* zufällig nicht einen einzigen Genneten des gleichnamigen Adelsgeschlechtes nachweisen können, begegnet uns um das Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr.

1) Die Gemeinden kommen nur insofern in Betracht, als das Centrum der Phratrien nothwendigerweise in einer derselben liegen musste. Ἐφ. Ἀρχ. 1888, 5 ff.

2) Busolt Gr. G. I 393. Gr. Alterth. in Müllers Handb. IV 104.

ein namhaftes Mitglied der Philaiden als Insasse der Gemeinde Gargettos (Diog. X 1), und der in der Geschichte hervorragendste Zweig des Geschlechtes war bekanntlich bei der Gemeinde *Λακιάδαι* angeschrieben, zur Zeit der kleisthenischen Demenreform also im nächsten Umkreise der Stadt ansässig gewesen. In noch ausgedehnterer Weise lässt sich die Verzweigung bei anderen Geschlechtern verfolgen. So haben z. B. von den sieben Mitgliedern des Brytidengeschlechtes, die bei Demosthenes (LIX 61) erwähnt werden, nicht weniger als sechs verschiedenen Ortsgemeinden angehört, und in einem fragmentarischen Geschlechtsregister der Amynandriden aus der Kaiserzeit (CIA III 1276) lässt sich gar in fünfundzwanzig Fällen ungleiche Gemeindeangehörigkeit der Genneten constatiren. Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, dass die Spaltung der alten Geschlechter in örtlich getrennte Zweige und Aeste bereits in sehr frühe Zeit, jedenfalls lange vor den Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. zurückreicht.

So sehr freilich die Bedeutung des athenischen Adels als einer geschlossenen und mit politischen Vorrechten ausgestatteten Corporation durch die Reform des Kleisthenes eingeschränkt worden war[1]), eine gesellschaftlich hervorragende Sonderstellung haben die alten Geschlechter doch auch fernerhin im Lande behauptet. Diese verdankten sie in erster Reihe ihrer engen Verbindung mit den grossen Staatsculten. Dieses Band hat Kleisthenes nicht gelöst. Zwar stellt es Isokrates in der Paraenese an den kyprischen Fürsten Nikokles (II 6) als einen Grundsatz seiner Zeit und seines Volkes hin, dass zur Ausübung der priesterlichen Pflichten, der höchsten menschlichen Würde, jedermann befähigt sei, allein es liegt auf der Hand, dass mit diesem Ausspruch keineswegs die Zugänglichkeit jedes Priesteramtes für jeden beliebigen behauptet, sondern nur das Erforderniss persönlicher Eigenschaften zur Ausübung priesterlicher Functionen in Abrede gestellt werden soll.[2]) Die Thatsache, dass die Bekleidung der hohen athenischen Staatspriesterthümer bis in die spätesten Zeiten aufs strengste mit der Zugehörigkeit

1) Eine Anzahl alter Sonderrechte und Pflichten haben die Geschlechter schon vor Kleisthenes aufgeben müssen. So ist z. B. die Ausübung der Blutrache, die ursprünglich den *γεννῆται* oblag, schon durch die Gesetzgebung des Drakon bestimmten Verwandtschaftsgraden zugewiesen worden (CIA I 61). Die Umwandlung des Geschlechtsgüterrechtes in ein Familiengüterrecht scheint der solonischen Zeit anzugehören (Plut. Sol. 21). Der *κληρονομία κατὰ γένος* steht bekanntlich die *κατὰ δόσιν* gegenüber (Aristoteles Pol. 1309 a).

2) Vgl. Dittenberger Hermes XX 1.

zu bestimmten, allein dazu befugten Geschlechtern verknüpft geblieben ist, liefert den bündigsten Commentar für die Auffassung des Isokrates. Die Besorgung dieser Staatsculte, die ein erbliches Vorrecht auserlesener Familien bildete, hat mit dem in jedem Adelsgeschlecht in seiner Weise geübten Gentilgottesdienst nichts zu schaffen. Dieser gilt in erster Linie dem heroisirten Ahnen, der in keinem Geschlechte fehlte. Die Verehrung desselben repräsentirt wohl die früheste Stufe des nationalen Cultlebens. Wie das Geschlecht sich aus der Familie und der Staat sich aus einer Summe von Geschlechtern entwickelt hat, so sind auch die Staatsculte ursprünglich Familien- und Geschlechtsculte gewesen. Das lehrt für Attika vor allem die in diesem Lande zu keiner Zeit angetastete Verbindung der alten Geschlechter mit den Staatsculten, die Reservirung der öffentlichen Priesterstellen für bestimmte Adelsfamilien. Der Ahnencult dieser Geschlechter wird durch die Betheiligung derselben am Staatscultus nicht berührt, er wird von den Geschlechtsgenossen in den Grenzen ihrer Geschlechtsgemeinschaft weiter gepflegt und hat ausschliesslich nur für diese Bedeutung und Interesse. So haben z. B. die Eteobutaden neben der Athena Polias und dem Poseidon Erechtheus den Heros Butes, die Hesychiden neben den Semnen den Hesychos, die Thauloniden neben Zeus Polieus den Thaulon, die Eumolpiden, Keryken, Koironiden, Krokoniden neben den Staatsgottheiten von Eleusis ihre speciellen Geschlechtsheroen verehrt. Dabei ist es beachtenswerth, dass diese Heroen zu den Staatsgottheiten, deren öffentlichen Dienst die Geschlechter verwalteten, immer in einer näheren, häufig freilich nicht mehr deutlich nachweisbaren Beziehung gestanden haben. Diesen Zusammenhang im Detail zu verfolgen und darzulegen, ist eine interessante Aufgabe der mythologischen Forschung, ein Problem, dessen Lösungsversuch der Behandlung der einzelnen Geschlechter vorbehalten bleibt. Leider vermögen wir ja meist nur die Resultate einer langen Cultentwickelung, wie dieselben sich in der athenischen Staatsreligion des sechsten und fünften Jahrhunderts in grossartiger Mannigfaltigkeit und fast unübersehbarer Fülle unseren Blicken offenbaren, klar zu erkennen, während wir über den Entwickelungsprocess selbst, die Frage, woher sich die einzelnen Cultelemente zusammengefunden und wie sich dieselben neben einander ausgebildet haben, nur in den seltensten Fällen aufgeklärt werden.

Ich wende mich nach diesen Betrachtungen zu einer kurzen Uebersicht über die Verfassung und Organisation der attischen γένη im allgemeinen. Leider sind wir über diese Dinge nur sehr dürftig unterrichtet.

Das weitaus meiste Material liefern die Steine. Es ist von vornherein anzunehmen, dass die inneren Einrichtungen der Geschlechter im wesentlichen nach denselben Grundsätzen geregelt waren, wie die der anderen staatlich anerkannten Corporationen. An der Spitze eines jeden Geschlechtsverbandes befindet sich ein Vorstand (*ἄρχων τοῦ γένους*), der das Geschlecht bei Streitigkeiten und wohl auch sonst nach aussen hin zu vertreten hatte. Wir wissen, dass ihm durch Geschlechtsbeschluss die Sorge für die Herstellung von Ehrenkränzen sowie für die Anfertigung und Errichtung von Belobigungsdecreten und Ehrenstatuen übertragen wurde (CIA II 605. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82). Auch scheint er über Opfergelder verfügt zu haben. Wie lange die Amtsdauer dieses Beamten gewährt hat, ist nicht bekannt, doch liegt es nahe, da eine zeitliche Beschränkung derselben überliefert ist, eine jährliche Amtsfrist anzunehmen.[1]) Ueber die Besetzung der Würde scheint das Loos entschieden zu haben. Wenn Dittenberger (a. a. O.) aus den Worten *τοὺς ἄρχοντας τοὺς ἀεὶ καθισταμένους ἐξ ἑκατέρου τοῦ γένους* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82) den Schluss zieht, dass der Vorstand der Geschlechter aus der Gesammtheit der Genneten gewählt worden sei, so kann ich ihm darin nicht unbedingt beistimmen, da der angewandte Ausdruck nicht erkennen lässt, ob der Act des Wählens oder der des Loosens vorausgegangen ist. Auf letzteres deutet aber die von Dittenberger nicht herangezogene Inschrift des *γένος τῶν Σαλαμινίων*, in der Z. 17 *τ]ὸν ἀεὶ λαν[χ]άνοντα ἄρχ[οντα τοῦ γέν]ους* zu lesen ist (*Ἀθήναιον* VI 274).[2]) Besonderes Gewicht kann ich freilich dem Wortlaut dieser Stelle nicht beimessen, da der Ausdruck *λαγχάνειν* keineswegs immer in streng technischer Bedeutung angewandt wird. Dagegen muss ich aufs allerentschiedenste der Ansicht entgegentreten, dass zwei getrennte Geschlechtsverbände jemals einen gemeinsamen Vorsteher besessen hätten.[3]) Freilich heisst es am Schluss eines Belobigungsdecrets der Eumolpiden und Keryken: [*ἀναγράψαι δὲ τόδε*

1) Das hat Dittenberger (Hermes XX 7) mit Recht aus CIA III 680 und 702 für die Keryken erschlossen, denn die Worte *ἄρξαντα τοῦ Κηρύκων γένους* beziehen sich beidemal auf noch lebende Persönlichkeiten.

2) Dittenberger: 'Denn bei dem einzigen sonst denkbaren Modus, dem des Looses, würde es doch wohl *οἳ ἂν ἀεὶ λάχωσιν* heissen'.

3) G. Gilbert (Griech. Staatsalt. I 201) 'Einen *ἄρχων τοῦ γένους* der Keryken lernen wir aus CIA II 597 (?) kennen, während später die Kerykes und Eumolpiden zusammen einen gemeinsamen *ἄρχοντα τῶν γενῶν* hatten'. U. Köhler (Mitth. d. arch. Inst. IV 266) und C. Schäfer (Altes und Neues über die att. Phratrien 32) schliessen aus dem gemeinsamen Archonten auf eine Vereinigung der Eumolpiden und Keryken zu einem umfassenderen Geschlechtsverbande.

τὸ ψήφισμα τὸν ἄρχ]οντα τῶν γενῶν ἐν στήλῃ λιθίνῃ (CIA II 605). Allein ich kann hier nicht einmal den von Dittenberger (Hermes XX 10) vorgeschlagenen Ausweg, der eine Nachlässigkeit in der Redaktion des Beschlusses annimmt, gelten lassen, sondern glaube, dass der Steinmetz bloss ein Σ zu wenig eingehauen hat und wir τοὺς ἄρ]χοντα(ς) zu ergänzen haben. Ganz dasselbe Versehen ist diesem Manne einige Zeilen höher begegnet, wo wir (Z. 13) ΕΙΣ ΤΟΥ ΕΚΠΕΜΠΟΜΕΝΟΥΣ lesen. Wir werden in diesem Fall an einem Schreibfehler um so weniger zweifeln dürfen, als in der ganz ähnlichen Urkunde Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 82 ausdrücklich von zwei verschiedenen Vorstehern dieser beiden Geschlechter die Rede ist (τῆς δὲ ποιήσεως τῆς στήλης καὶ τῆς ἀναθέσεως ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἄρχοντας τῶν γενῶν).

Als weitere Beamten attischer Geschlechter lernen wir aus den Inschriften den Geschlechtspriester (ἱερεὺς τοῦ γένους) und den Schatzmeister (ταμίας τοῦ γένους) kennen. Ersterer hat mit dem in vielen Geschlechtern erblichen Staatscult nichts zu schaffen, sondern besorgt den Gentilcult. Aus diesem Grunde kann ich den im Mitgliederverzeichniss der Amynandriden (CIA III 1276) erwähnten ἱερεὺς Κέκροπος nicht mit Dittenberger für den Priester des Geschlechtscultus halten, sondern glaube, in ihm, da der Cult des Kekrops athenischer Staatscultus war, den Träger eines erblichen Staatspriesterthums sehen zu müssen.[1]) Ausser der Besorgung des Geschlechtscultes scheinen dem Gentilpriester auch Amtshandlungen executiver Natur zugestanden zu haben (CIA II 841 b εἰσπραττέτω δὲ τὸ ἀργύριον τοῦτο ὁ ἱερεὺς τοῦ Δεκελειῶν οἴκου ἢ αὐτὸς ὀφειλέτω). In einem nach Phylen geordneten Geschlechtsregister der Keryken wird einem Mitgliede derselben der Titel ἀρχιερεὺς καὶ γενε[άρχης beigelegt (CIA III 1278). Ob das letztere Wort, für das man schwerlich eine andere Ergänzung finden wird, sich begrifflich mit dem ἄρχων τοῦ γένους gedeckt hat, ist mir sehr zweifelhaft; sollte dieses aber der Fall gewesen sein, so bleibt nichts anderes übrig, als mit Dittenberger anzunehmen, dass die Aemter des Geschlechtspriesters und Geschlechtsvorstehers bisweilen in einer Person vereinigt gewesen sind. Der Geschlechtsschatzmeister findet sich

1) Der Umstand, dass dieser Priester sich in dem Katalog der Amynandriden zwischen dem ἄρχων τοῦ γένους und dem ταμίας τοῦ γένους verzeichnet findet, spricht nicht gegen diese Ansicht: so wird z. B. CIA III 5, wo von Geschlechtsbeamten der Eumolpiden die Rede ist, der ἱεροφάντης nach dem ἄρχων und vor dem ταμίας τοῦ γένους τῶν Εὐμολπιδῶν genannt. Der Geschlechtscult der Amynandriden galt doch wohl dem Heros Amynandros.

nur in der oben erwähnten Inschrift der Amynandriden sowie in einem durch das Geschlecht der Eumolpiden veranlassten Volksbeschluss hadrianischer Zeit (CIA III 5 *ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τοῦτο τὸν* [*τα*]*μία*[*ν τ*]*οῦ γένους τῶν Εὐμολπιδῶν*). Ob die in der Inschrift des *γένος Σαλαμινίων* neben dem *ἄρχων* des Geschlechtes erwähnten *ἱερομνήμονες* gleichfalls attische Gentilbeamten gewesen sind, lässt sich wegen der stark verwischten Oberfläche dieses Steines nicht mehr bestimmen.[1])

Wie alle staatlich berechtigten Corporationen, so haben auch die attischen Geschlechter ihre berathenden und beschliessenden Versammlungen gehabt, an denen die Gesammtheit der Genneten Theil nahm. Diese Zusammenkünfte wurden in bestimmten Versammlungslocalen abgehalten, die dem Geschlecht als solchem angehörten (vgl. den *Κηρύκων οἶκος* CIA II 834 a). Die in solchen Versammlungen gefassten Beschlüsse galten theils dem Staatscultus, an dem das betreffende Geschlecht betheiligt war (CIA II 597), theils den internen Angelegenheiten des letzteren, wie z. B. der Einführung in den Gentilverband (Andok. I 127) oder der Belobigung irgendwelcher Persönlichkeiten, denen das Geschlecht sich zu Dank verpflichtet fühlte (CIA II 596). Es ist bemerkenswerth, dass die Eumolpiden und Keryken zu derartigen Versammlungen bisweilen als vereinte Körperschaften zusammengetreten sind (CIA II 605. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82).

Soviel im allgemeinen über die sacrale und rechtliche Stellung der attischen Adelsgeschlechter. Eine Erörterung über ihre politische Wirksamkeit, über ihre Herkunft und ihre mythische Vorgeschichte, überhaupt alle Detailfragen bleiben der besonderen Besprechung der einzelnen Geschlechter vorbehalten.

---

1) Die im Namen ihrer Geschlechter den Verkauf von Grundstücken besorgenden *ἐπιμεληταί* (CIA II 785) scheinen nur ad hoc gewählte Beamte zu sein, wie sie jede Corporation zur Ausführung irgendwelcher in ihrem Interesse gestellter Aufträge creiren konnte.

I.

DER ELEUSINISCHE PRIESTERADEL.

ΕΥΜΟΛΠΙΔΑΙ.

Der während des tausendjährigen Bestandes der eleusinischen Mysterien ununterbrochen forterbende Besitz der höchsten und angesehensten Priesterstelle im Cultus der altehrwürdigen Mysteriengottheiten sichert dem Eumolpidengeschlecht nicht nur innerhalb der eleusinischen Hierarchie, sondern auch unter den Vertretern des attischen Gesammtadels den vornehmsten Platz. Obwohl die Wirksamkeit der Eumolpiden sogut wie ausschliesslich auf sacralem Gebiete lag, so haben dieselben doch bei dem mächtig wirkenden Einfluss des religiösen Elementes auf das öffentliche und private Leben der Athener im Laufe der Geschichte nicht selten auch in die attische Politik massgebend eingegriffen. Schon der Stammvater des Geschlechtes, Eumolpos, ist nicht nur ein frommer Priesterkönig, dem die Göttin ihre heiligen Weihen anvertraut, sondern zugleich ein tapferer Streiter im Kampfe um die politische Selbständigkeit seiner Heimath für die er auf dem Schlachtfelde sein Leben lässt. Die eleusinische Cultsage des siebenten Jahrhunderts weiss von der fremdländischen Herkunft dieses Heros noch nichts: derselbe erscheint hier als ein alteinheimischer Landeskönig neben vielen anderen, vor denen er in keiner Weise hervortritt oder besonders ausgezeichnet wird. Erst mit der wachsenden Bedeutung des Geschlechtes, das in ihm seinen Archegeten verehrte, hat sich sein Ansehen in der Sage erhöht. Die Folgezeit betrachtete ihn allgemein als den eigentlichen Stifter und Begründer der eleusinischen *τελετή*, der göttlichen Offenbarungsreligion, deren die Schar der Geweihten erst durch die Vermittelung der alten Priestergeschlechter theilhaftig ward. Es ist für letztere sehr bezeichnend, dass ihre Ahnherren die Namen von liturgischen Functionen erhalten haben, die sich als cultliche Vorrechte dieser Geschlechter bis in die spätesten Zeiten vererbt haben: so *Εὔμολπος* vom *εὖ μέλπεσθαι* des Hierophanten, dessen

εὐφωνία bei der heiligen Feier oft hervorgehoben wird[1]), *Κῆρυξ*, der Ahnherr der Keryken vom *κηρύττειν* des Mysterienheroldes, *Κρόκων*, der Stammvater der Krokoniden, vom *κροκοῦν*, dem Anlegen der heiligen Wollfäden an Hände und Füsse der Geweihten. Hier offenbaren uns die durchsichtigen Namen der Helden noch deutlich die älteste Natur derselben und gestatten uns einen Einblick in die Entstehung der sacralen Legenden, die an diese Gestalten ansetzten. Die Nachkommen wiederholen im starren, sich ewig gleichbleibenden Cult immer nur dasselbe, was die Archegeten der Geschlechter in der Sage zuerst vollführt haben. Ursprünglich bloss mythische Träger verschiedenartiger Ceremonien des eleusinischen Demeterdienstes, sind dieselben als Stammväter der lebenden, diesen Cult seit alters ausübenden Geschlechter immer mehr und mehr individualisirt und mit dem traditionellen Schmuck der Heldensage ausgestattet und in feste genealogische Systeme eingeordnet worden. Das hat ihr ursprüngliches Wesen vielfach verdunkelt. Die Thatsache, dass es gottesdienstliche Beamte der Demeter sind, denen der Ahnencult der eleusinischen Geschlechter gilt, ist nicht nur für den Entwickelungsgang der eleusinischen Heroensage in hohem Grade bezeichnend, sondern weist zugleich auf das hohe Alter und die frühe Ausbildung der örtlichen Demeterverehrung hin. Der erste Priester, der durch die Klänge seiner Stimme die heilige Festfeier der eleusinischen Göttinnen verherrlicht hatte, wird von seinen Amtsnachfolgern, auf die er seine frommen Gesänge vererbt, zum Heros erhoben und als Archegetes und Beschützer ihrer Zunft verehrt. Da die cultliche Function, die dem Eumolpos seinen Namen eintrug, in steter Folge vom Vater auf den Sohn übertragen wird, so nennen sich die priesterlichen Nachfolger des ersten Cultsängers nicht gleich ihm *Εὔμολποι*, sondern fassen sich als seine Nachkommen unter einem patronymen Namen zusammen. Nur so erklärt sich der Ursprung des Wortes *Εὐμολπίδαι*, das man unmöglich ohne weiteres von der sacralen Thätigkeit, die das Priestergeschlecht ausübte, ableiten kann.[2]) Die Heroisirung

---

1) Es ist für die mythologische Auffassung des Eumolpos im fünften Jahrhundert sehr bezeichnend, dass dieser Heros auf der Vase des Hieron als Attribut einen Schwan neben sich hat (W. Klein Vasen mit Meistersignaturen 186. Monumenti dell' Inst. IX pl. 43).

2) Was z. B. Meier de gentilitate attica (Halle 1833) thut. Ebensowenig kann ich Bossler (de gentib. sacerdotalibus 20) beistimmen, der eine 'prisca gens cantorum, qui singuli olim *εὔμολποι* dicti' statuirt. W. Petersen, der unter dem Titel Quaestiones de historia gentium atticarum (Slesvici 1880) die biographischen Nach-

des Eumolpos und die Entstehung des Geschlechtsbegriffes *Εὐμολπίδαι* lassen sich nicht von einander trennen, denn sie bedingen sich gegenseitig. Indem der priesterliche Sänger der Demeter seinen Namen für den Stammvater eines Adelsgeschlechtes hergab und als solcher immer mehr und mehr in das Gebiet der Sage gezogen wurde, hat seine Persönlichkeit im Cultus keine Consistenz zu erlangen vermocht: es ist hier vielmehr der im eleusinischen Gottesdienst jederzeit in einer einzigen Person vertretene *ἱεροφάντης* an seine Stelle getreten, der oberste Cultbeamte der Mysteriengottheiten, als erbliches Mitglied des Eumolpidengeschlechtes ein leiblicher Nachkomme des mythischen Sängers, *ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις | Εὐμόλπου προχέων ἱμερόεσσαν ὄπα* (Kaibel Epigrammata 97 a). Er ist es, der am hohen Festtage der Göttinnen die Sinne der Eingeweihten durch die *φωναὶ καὶ σεμνότητες ἀκουσμάτων ἱερῶν* bezaubert und vor ihren Blicken zugleich die *ἀπόῤῥητα ἱερὰ* des Mysterienschauspiels enthüllt. Die alte Cultlegende, der *ἱερὸς λόγος* der Eleusinier, wird diese im Dienste der Göttin verrichteten Handlungen des Hierophanten sicherlich einst mythisch wiedergespiegelt haben, und auch wir würden noch die entsprechenden Sagenbildungen kennen, wenn uns der Abschnitt *περὶ τοῦ γένους τῶν ἱεροφαντῶν* aus der Atthis des Hellanikos nicht verloren gegangen wäre.

Ueber die mythische Genealogie der Eumolpiden gehen die Ansichten der Neueren stark auseinander. Ich glaube, dass wir hier zu klareren und gesicherteren Resultaten gelangen können, als wie man sie jetzt meist verzeichnet findet. Dazu tragen nicht zum wenigsten die neuen, in Eleusis zum Vorschein gekommenen Inschriftenfunde bei. Schon im Alterthum sah man sich in der Lage, mehrere *Εὔμολποι* statuiren zu müssen, deren Ansprüche auf die Stiftung der eleusinischen *τελετή* von den antiken Schriftstellern in sehr verschiedener Weise gewogen worden sind: Hesych. s. *Εὐμολπίδαι· οὕτως οἱ ἀπὸ Εὐμόλπου ἐκαλοῦντο τοῦ πρώτου ἱεροφαντήσαντος· πολλοὶ δὲ γεγόνασιν ὁμώνυμοι Εὔμολποι.* Phot. s. *Εὐμολπίδαι· πατριὰ Ἀθήνησιν ἀπ' Εὐμόλπου· ἐγένοντο δὲ τρεῖς· ὁ μὲν ἐκ Θρᾴκης ἐπιστρατεύσας, ὃν οὐ προσποιοῦνται οἱ Εὐμολπίδαι· ὁ δὲ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀστυκόμης· ὁ δὲ Μουσαίου καὶ Δηιόπης.* Vgl. Schol. Aesch. III 18. Schol. Demosth. XXII 27. Man hat die einzelnen Träger dieses Namens natürlich auch genealogisch mit ein-

richten über einige hervorragende Persönlichkeiten der athenischen Geschichte, die zum Theil alten Adelsgeschlechtern angehörten, gesammelt hat, kommt für die nachstehende Untersuchung nicht in Betracht.

ander zu verknüpfen gesucht: Schol. Soph. O. C. 1053 *Ζητεῖται, τί δή-ποτε οἱ Εὐμολπίδαι τῶν τελετῶν ἐξάρχουσι, ξένοι ὄντες· εἴποι δ' ἄν τις, ὅτι ἀξιοῦσιν ἔνιοι πρῶτον Εὔμολπον ποιῆσαι τὸν Δηϊόπης τῆς Τριπτολέμου τὰ ἐν Ἐλευσῖνι μυστήρια, καὶ οὐ τὸν Θρᾷκα· καὶ τοῦτο ἱστορεῖν Ἴστρον ἐν τῷ περὶ τῶν ἀτάκτων. Ἀκεστόδωρος δὲ πέμπτον ἀπὸ τοῦ πρώτου Εὐμόλπου εἶναι τὸν τὰς τελετὰς καταδεί-ξαντα. Ἄνδρων μὲν οὖν γράφει οὐ τὸν Εὔμολπον (τὸν Θρᾷκα) εὑρεῖν τὴν μύησιν, ἀλλ' ἀπὸ τούτου Εὐμόλπου πέμπτον γεγονότα. Εὐμόλπου γὰρ γενέσθαι Κήρυκα, τοῦ δὲ Εὔμολπον, τοῦ δὲ Ἀντίφημον, τοῦ δὲ Μουσαῖον τὸν ποιητήν, τοῦ δὲ Εὔμολπον τὸν καταδείξαντα τὴν μύη-σιν καὶ ἱεροφάντην γεγονότα.*[1]) Dass ein *ξένος* vom Stamme der wilden Barbaren des Nordens unmöglich der Begründer des heiligsten Gottes-dienstes der Griechen gewesen sein konnte, leuchtete zur Zeit der Blüthe des eleusinischen Mysterienglaubens den Anhängern desselben bereits ebenso deutlich ein, wie den heutigen Sagenkundigen; im Alterthum sagte man darum: nicht der wilde Thraker Eumolpos, sondern erst dessen fünfter Nachkomme, ein frommer eleusinischer Sänger, der Sohn des frommen Hymnendichters Musaios hat die *τελετή* gestiftet und das heilige Priester-geschlecht begründet, das fortan die Lobgesänge im Dienste der Demeter abzusingen hatte. Die Namen für die fünf Generationen, die doch min-destens erforderlich waren, um diesen Eumolpos von seinem thrakischen Namensvetter zu trennen, sind dem völlig entwickelten Mysteriencultus ent-lehnt worden und haben mit dem Ahnherren des Eumolpidengeschlechtes nicht das geringste zu schaffen. In der Folge scheint diese, den Schrift-stellern des vierten und dritten Jahrhunderts bereits geläufige genealo-gische Verkettung, deren Ursprung und Tendenz jeder durchschaut, auch in das eleusinische Mysteriendogma aufgenommen worden zu sein.[2]) Die Eumolpiden selbst werden diese Genealogie aber ebensowenig anerkannt und sich zu eigen gemacht haben, wie die Keryken von der Ableitung ihres Archegeten von Eumolpos etwas wissen wollten (Paus. I 38, 3 *Κῆ-ρυξ, ὃν αὐτοὶ Κήρυκες θυγατρὸς Κέκροπος Ἀγλαύρου καὶ Ἑρμοῦ παῖδα εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐκ Εὐμόλπου*). Sollen wir annehmen,

1) M. Wellmann de Istro Callimachio (Greifsw. 1886) 60 betont mit Recht, dass der Name des dritten Quellenautors *Ἄνδρων*, nicht *Ἀνδροτίων* laute.

2) Ich kann in diesem erweiterten Stemma der Eumolpiden unmöglich mit Wellmann (a. a. O. 59) nur einen Versuch sehen, ein der durch Kekrops II und Pandion II bereicherten Königsliste der Athener entsprechendes Correlat zu schaffen. Wie alt diese zurechtgemachte Liste ist, wissen wir nicht. Der Verfasser des Odys-seus (Ps. Alkidamas) scheint sie bereits zu kennen, wenn er den Menestheus gegen Eumolpos kämpfen lässt (23).

dass die Eumolpiden den Keryken in dieser Hinsicht nachgestanden und nicht eine Sagenversion besessen haben sollten, in welcher der Stammvater ihres Geschlechtes gleichfalls als der Sohn eines Gottes erschien? Sollen wir es für möglich halten, dass ein altes Adelsgeschlecht beim Vorhandensein mehrerer, homonymer Glieder in der Ahnenkette seinen Ursprung gerade auf das jüngste Glied derselben zurückgeführt haben sollte?[1]) Der erste Eumolpos, der das obige Stammregister eröffnet, wird in unserer Ueberlieferung allgemein als Sohn des Poseidon bezeichnet.[2]) Wie der mythische Stammbaum der meisten Adelsgeschlechter in einem Gotte zu gipfeln pflegt, so wird auch das Ahnenregister der eleusinischen Eumolpiden in dem Meerbeherrscher seinen Abschluss gefunden haben.

Die soeben aufgestellte Genealogie bedarf der Begründung, denn sie steht in directem Gegensatz zu der herrschenden Ansicht, nach welcher erst der 'aus dem priesterlichen König der eleusinischen Localsage' umgewandelte 'streitbare Held und Vaterlandsvertheidiger' Eumolpos durch den Einfluss der 'athenischen Sage' den 'Gegner Athenas' zum Vater erhalten habe. So hat sich letzthin im Anschluss an v. Wilamowitz (Kydathen 132) und andere E. Maass (D. L. Z. 1886, 1751 ff.) geäussert, der die 'eleusinische Genealogie' des Eumolpos als verschollen ansieht.

Wie spärlich auch das Mass antiquarischer Kenntnisse sein mag, das man dem Redner Aristeides zuzumessen geneigt sein könnte, so wird uns sein ausdrückliches Zeugniss doch da, wo wir dasselbe durch die Berichte anderer Autoren controlliren können, nicht völlig gleichgültig sein dürfen. Wenn der Rhetor in Uebereinstimmung mit den Gentiltraditionen der Keryken Hermes als Stammgott dieses Geschlechtes bezeichnet, sollen wir ihm oder seiner Quelle nicht dann auch hinsichtlich der Eumolpiden die gleiche Sachkenntniss zutrauen und ihm Glauben schenken, wenn er ausdrücklich berichtet, dass diese ihren Stammbaum auf Poseidon zurückgeführt hätten? (I 418 *Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες εἰς Ποσειδῶ τε καὶ Ἑρμῆν ἀναφέροντες οἱ μὲν ἱεροφάντας οἱ δὲ δᾳδούχους παρείχοντο*). Das directe Zeugniss des Aristeides wird durch die Geburtslegende des Eumolpos, die auf eine Fassung des fünften

1) In diesem Punkte vermag ich mich Dittenbergers (Hermes XX 2) Auffassung nicht anzuschliessen.

2) Euripides bei Lykurgos Leokr. 100. Isokrates IV 68. Apollodor III 15, 4. Hyg. fab. 46. Paus. I 38, 2. Schol. Eur. Phoen. 854. Et. M. 384, 32. Hiller v. Gärtringen de Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus (Berlin 1886) 32 weist mit vollem Recht auf den Zusammenhang der Eumolpiden mit Poseidon hin.

Jahrhunderts zurückgeht, durchaus bestätigt. Nach Apollodoros (III 15, 4) wirft die Mutter den Knaben, den sie heimlich vom Gotte empfangen hat, gleich nach seiner Geburt in die **Meeresfluthen**, woher ihn sein göttlicher Vater nach dem fernen Aithiopien, zu den *ἔσχατοι ἀνδρῶν* entrückt, um ihn hier der Pflege seiner Tochter Benthesikyme anzuvertrauen.[1]) Der Kern der alten Religionssage weiss von den später so geläufigen Beziehungen des Eumolpos zu den äussersten Grenzländern Thrakien und Aithiopien noch nichts: nach ursprünglicher Auffassung war vielmehr das ‚weite, von Homer so oft besungene Reich des Meerbeherrsches am Weltrande, wo Hyperion auf- und niedergeht, auch die älteste Heimath seines Sohnes Eumolpos. Von **dort** ist er einst zu den Eleusiniern gekommen, um über sie als *θεμιστοπόλος βασιλεύς* zu herrschen und ihnen den Segen der heiligen Weihen mitzutheilen. Der eleusinische Ursprung dieser Geburtssage wird durch verschiedene mystische Züge des eleusinischen Gottesdienstes, deren Kunde wir den Steinen verdanken, hinlänglich dargethan. Wenn es in dem Epigramm auf den Tod eines Hierophanten heisst, dass der Name desselben durch den *μυστικὸς θεσμός* **εἰς ἅλα** *πορφυρέην* getragen worden sei, so ist doch eine Bezugnahme auf die obige Sagenwendung unverkennbar (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 79). Wie dieser Hierophant seinen Namen **ἁλὸς πελάγει** *κρύπτει*, so lässt ein anderes Grabepigramm die gleichfalls dem Eumolpidengeschlecht entstammende Hierophantin ihren Namen *ἀμαιμακέτοις βυθοῖς ἐγκατακρύπτειν* (CIA III 900). Diesen significanten, auf die Sitte der Hieronymie anspielenden Wendungen liegen offenbar uralte, mysteriöse Cultgebräuche zu Grunde, aus denen die Geburtslegende des Eumolpos wohl erst entstanden ist. Der in der Ephemeris veröffentlichte

1) Die Uebereinstimmung zwischen der Schilderung Apollodors und dem Erechtheus des Euripides (fr. 351) liegt auf der Hand. In Bezug auf den Charakter dieser Sage stimme ich den Ausführungen **Hiller v. Gärtringens** (a. a. O. 31) vollkommen bei. — Es ist interessant, dass auch die *Ἐσχατιῶτις λίμνη*, die ja ursprünglich ebenfalls nur die Heimath der *ἔσχατοι ἀνδρῶν* bezeichnet, mit Eumolpos in Verbindung gebracht worden ist: Et. M. s. *Ἐσχατιῶτις· λίμνη κειμένη μετὰ τὸν Ἰσθμόν· ὅτι πολλοὶ τῶν ἀπὸ Θρᾴκης σὺν Εὐμόλπῳ στρατευσαμένων ἐπ' Ἀθήνας ἐν αὐτῇ λουσάμενοι ἀπέθανον, ὥσπερ ἐσχάτῳ λουτρᾷ χρησάμενοι· ἢ ἀπὸ τῆς Ποσειδῶνος θυγατρὸς Ἐσχατιώτιδος, ἥτις ἐκεῖ κατῴκησε.* Vgl. Plat. Kritias 108 *Πάντων δὴ πρῶτον μνησθῶμεν, ὅτι τὸ κεφάλαιον ἦν ἐνακισχίλια ἔτη, ἀφ' οὗ γεγοναὶς ἐμηνύθη πόλεμος τοῖς θ' ὑπὲρ Ἡρακλείας στήλας ἔξω κατοικοῦσι καὶ τοῖς ἐντὸς πᾶσιν.* Auch dem Eleusinier **Hippothoon**, der von den Athenern nachmals zum Phylenheros erhoben wurde und den ein unbekannter Dichter mit Eumolpos und Dolichos zusammenstellt (Herodian II 311 Lenz), giebt die Localsage den **Poseidon** zum Vater.

Stein ist aber noch in einer anderen Hinsicht von Interesse: es heisst daselbst von dem Hierophanten Apollonios

σὺν δὲ Ποσειδάωνι φερώνυμος εὖ πα[ρεκλήθη]

was B. Keil mit den Worten: 'simul autem felici cognomine utebatur ducta a Neptuno appellatione' gewiss richtig wiedergiebt (Hermes XX 628). Er zieht daraus zugleich den bündigen Schluss, dass der zweite Name dieses Hierophanten *Ποσειδώνιος* gelautet habe. Ob dieser Name, wie Hiller v. Gärtringen (a. a. O. 28) angenommen hat, eine allen Hierophanten zukommende, officielle Titulatur gewesen ist, möchte ich bei dem Mangel weiterer Zeugnisse allerdings sehr bezweifeln, doch bleibt die Stelle auch abgesehen davon für die Beziehungen der Eumolpiden zu Poseidon bemerkenswerth. Auch ist es in diesem Zusammenhange nicht gleichgültig, dass sich in Eleusis ein Tempel des Poseidon *Πατήρ* befunden haben soll, der meines Wissens unter diesem Beinamen sonst nirgends einen Cultus genossen hat (Paus. I 38, 6).[1]) Fasst man alle diese Momente zusammen, so wird es in der That mehr als wahrscheinlich, dass die Eumolpiden den mit der eleusinischen Ackergöttin aufs engste verbundenen Meerbeherrscher als ihren göttlichen Ahnherren verehrt haben und dass wir in der Ableitung ihres Stammvaters von Poseidon gerade die eleusinische Genealogie des Eumolpos besitzen.

Wie verträgt sich nun diese Genealogie mit der seit dem fünften Jahrhundert allgemein verbreiteten Sage von der thrakischen Abstammung des Eumolpos? Man pflegt letztere seit O. Müller durch die Thatsache zu erklären, dass die Eleusinier selber nach 'unverächtlicher Ueberlieferung' Thraker gewesen seien. E. Maass, der sich zuletzt über diese Frage geäussert hat, sieht in der genealogischen Verknüpfung des Eumolpos mit dem Thraker Boreas[2]) eine 'aitiologische' Mythenbildung, der eine historische Combination zu Grunde liege, nämlich die Gleichsetzung der sich gegenseitig ausschliessenden nördlichen, sogenannten barbarischen Thraker mit den südlichen, sogenannten mythischen Thrakern, zu denen auch die Eleusinier gehört hätten. Auch abgesehen davon, dass die Verfolgung derartiger theoretischer Zwecke

---

1) An den Haloen wurde in Eleusis dem Poseidon zu Ehren eine Procession veranstaltet (Bekker An. I 385). Auf der oben erwähnten Hieronvase (c. 460 v. Chr.) sind bei Aussendung des Triptolemos ausser Demeter und Pherophatta Eleusis Zeus Dionysos Eumolpos Poseidon und Amphitrite zugegen.

2) Paus. I 38, 2 *τὸν Εὔμολπον ἀφικέσθαι λέγουσιν ἐκ Θρᾴκης Ποσειδῶνος παῖδα ὄντα καὶ Χιόνης. τὴν δὲ Χιόνην Βορέου θυγατέρα τοῦ ἀνέμου καὶ Ὠρειθυίας φασὶν εἶναι.*

dem Wesen jeder Mythenbildung von vornherein fern liegt, scheint mir das keineswegs auf unverächtlicher Ueberlieferung, sondern einzig und allein auf einem Hypothesengewebe O. Müllers gegründete Dogma von der Doppelung des Thrakerbegriffs sehr wenig geeignet zu sein, um als Eckstein und Ausgangspunkt einer mythologischen Untersuchung zu dienen. Die Ueberlieferung des Alterthums weiss nichts davon, dass die Eleusinier selbst Thraker gewesen seien: letztere erscheinen an sämmtlichen Stellen (dieselben sind nicht sehr zahlreich) vielmehr nur als das Gefolge des zugewanderten Thrakers Eumolpos, der mit seinen Scharen den Eleusiniern im Kampfe gegen die Athener beisteht.[1]) Die älteste nachweisbare Quelle für diese Sage ist der Erechtheus des Euripides. Die späteren, unter ihnen auch Thukydides, werden mehr oder weniger alle unter dem Einfluss der hier poetisch fixirten Sagenwendung gestanden haben. Die mythologische Alternative stellt sich für uns also so, dass wir neben dem Eumolpos der eleusinischen Cultsage seit dem Ausgange des fünften Jahrhunderts auch einen Thraker dieses Namens aufzuweisen haben, der in unserer Tradition deutlich als ein stammfremder Zuwanderer charakterisirt ist. Bei diesem trifft der aus der Tereussage bekannte Zug zu, dass er *καὶ τὴν ἀδελφὴν τῆς γαμεθείσης ἐπεχείρησε βιάζεσθαι* (Apoll. III 15, 4). Von dem religiös-frommen Schimmer, mit dem die sogenannten 'mythischen' Thraker von den Neueren umgeben zu werden pflegen, ist bei ihm ganz und gar nichts zu verspüren. Statt des frommen Priesterfürsten sehen wir einen wilden Streiter und Heerführer, dem die herkömmlichen Laster der nordischen Barbaren anhaften. Wer das Thrakerthum dieses Eumolpos aus seiner eleusinischen Herkunft erklären will, verliert sich in einen circulus vitiosus, dem die Praemisse fehlt. Denn die 'eleusinischen Thraker' verdanken ihre problematische Existenz erst dem Thrakerthum des Eumolpos, das sie erhärten sollen. Wir müssen also nothwendig einen andern Weg der Erklärung suchen.

Die in Eleusis und an verschiedenen Orten des Peloponnes verehrte *Δημήτηρ Ἐλευσινία* ist eine uralte, achaeische Stammesgottheit, die in Cult und Sage der Peloponnesier überall aufs engste mit Poseidon vereinigt erscheint.[2]) Diese Verbindung gehört einer Stufe der religiösen Entwickelung an, der das specifisch mystische Element noch fremd ist, einem Stadium, das uns am deutlichsten der wohl zu Anfang des siebenten Jahrhunderts entstandene Demeterhymnus wiederspiegelt: hier

1) Vgl. ausser den S. 28 A. 2 angeführten Belegstellen Schol. Soph. O. C. 1053.

2) Näheres hierüber bei Besprechung der Lykomiden und Phytaliden.

ist von einer Einwirkung der *τελετή* noch nichts zu verspüren [1]), Eumolpos ist einer unter vielen eleusinischen Fürsten, *οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος δήμου τε προὔχουσιν*, ein frommer Priesterkönig, dem die Göttin den Segen der *καρποὶ ἀρουράων ἐριβώλων* mittheilt. Sein Vater ist der Gott, dem die Peloponnesier noch zu Plutarchs Zeit *καρπῶν ἀπάρχονται* und dem man in Eleusis am Haloenfeste *ἐπὶ τῇ συγκομιδῇ τῶν καρπῶν* eine feierliche *πομπή* begeht. In ganz ähnlicher Weise empfängt ja der Archegetes der athenischen Phytaliden, die den Poseidon als ihren Gentilgott verehrten, die Baumcultur aus den Händen der Demeter. Das Geschenk, welches die Göttin im Hymnos dem Eumolpos und seinen fürstlichen Genossen zu Theil werden lässt, sind die heiligen Satzungen und Riten des eleusinischen Demeterdienstes, welche die uralte Grundlage des hier geübten Cultes bildeten und die man, wenn man will, als mystisch bezeichnen mag, denen aber noch keineswegs das innewohnt, was die spätere *τελετή* kennzeichnet und über alle Religionen des griechischen Alterthums hoch hinaushebt. Die heilige Weihe mit der Aussicht auf ein ewiges, seliges Leben nach dem Tode, das *καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι | τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακὸν, ἀλλ' ἀγαθόν* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 81), das ist ein zur alten Demeterreligion der Eleusinier neu hinzugekommenes Element, das sich erst im sechsten Jahrhundert unter dem Einfluss einer fremden Lehre entwickelt und in Eleusis seine höchste Ausbildung empfangen hat.[2]) Ich sage unter dem Einfluss einer fremden Lehre, denn ich kann mich nicht davon überzeugen, dass Attika das Heimathland der orphischen Religionsvorstellungen gewesen sei. Als Stütze dieser Auffassung dient mir nicht nur die zu allen Zeiten sich gleichgebliebene Anschauung des gesammten Alterthums, sondern auch die historische Betrachtung der Entstehung und Entwickelung des orphischen Dogmas. Es ist die erst nach der Abfassung des

1) v. Wilamowitz Hom. Unt. 208.

2) Vgl. Pindar bei Clem. Alex. Str. III 518 *ἀλλὰ καὶ Πίνδαρος περὶ τῶν Ἐλευσῖνι μυστηρίων λέγων ἐπιφέρει· Ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν* und das schöne Sophokles-fragment (Nauck FTG 753) *ὡς τρὶς ὄλβιοι κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη μόλωσ' ἐς Ἅιδου.* Ebenso preist Isokrates im Panegyrikos (28) den Segen der *τελετὴ*, *ἧς οἱ μετασχόντες περί τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν.* Die in ganz demselben Sinn gedichteten Verse 476—482 unseres Hymnos sind ein offenkundiger orphischer Zusatz, der zum Vorhergehenden inhaltlich und formell in schroffstem Gegensatz steht. Sehr beachtenswerth und für das Alter des Hymnos bezeichnend ist es, dass Triptolemos in demselben noch eine ganz untergeordnete Rolle spielt.

Demeterhymnos in die Cultgemeinschaft der eleusinischen Gottheiten aufgenommene, mit der orphischen Weltanschauung aufs allerengste verwachsene Dionysosreligion in ihren mannigfaltigen Brechungen und geheimnissvollen, oft überaus merkwürdigen Berührungen mit anderen verwandten Göttervorstellungen, aus der wir allein jene bedeutungsvolle und so tief eingreifende Neugestaltung des eleusinischen Gottesdienstes begreifen und erklären können. Der alte Dichter des Lobgesanges weiss noch nichts von einer Verbindung der Demeter mit Dionysos. Dagegen ist dieser Gott der von 'orphischer Lehre ganz und gar durchdrungenen Poesie Pindars' als *πάρεδρος* der eleusinischen Demeter bereits ebenso geläufig wie den attischen Dramatikern.[1]) Wie erklärt sich diese auffallende Aenderung im alten Bestande der eleusinischen Religion?

Das Wesen eines neuen Gottes offenbart sich am deutlichsten in dem seines Vorgängers, an dessen Stelle er tritt: Dionysos rückt in den altheiligen Dreibund ein, den die *θεώ* mit *Εὐβουλεύς* einst in mythischer Vorzeit weit über die Grenzen der eleusinischen Priestergemeinde hinaus gebildet haben, in eine Verbindung, die mindestens ebenso alt wie die Sage vom Raube der Tochter ist. Denn Eubuleus, den Dionysos förmlich ablöst, ist nichts anderes als der mächtige Gott des unterirdischen 'Jenseits', in der alten Cultsage bald *Πλούτων* bald *Κλύμενος* bald *Πολύξενος* bald *Ζεὺς χθόνιος* genannt, ein Gott dem vor allen anderen der Beiname *Πολυώνυμος* zukommt und der in der frommen Cultsprache der Athener einfach als *ὁ θεός* die *θεώ* zu einer heiligen *τριάς* ergänzte.[2]) Ich finde keine Spuren, dass der altattische Dionysosdienst jemals einen solchen Charakter gehabt hätte. Dagegen liefern uns die orphischen Dionysosvorstellungen ein vollkommen passendes Gegenstück zu dem chthonischen *σύμβωμος* des eleusinischen Göttinnenpaares. Als älteste Heimath dieses, die Hellenen nicht selten fremdartig berüh-

1) Soph. Ant. 1118 *μέδεις δὲ παγκοίνοις Ἐλευσινίας Δηοῦς ἐν κόλποις Βακχεῦ.* Sollten diese Verse nicht mit der bekannten, so verschieden gedeuteten Gruppe im Westgiebel des Parthenon in irgendeinem Zusammenhang stehen?

2) Wenn CIA IV 27 b *ὁ θεός* und *ἡ θεά* neben den *θεοῖν* und Eubulos genannt werden, so haben wir hier nur eine Vervielfältigung derselben alten Göttervorstellung, die erst auf attischem Boden vor sich gegangen ist, denn, wie A. Furtwängler (Sammlung Sabouroff I 22) sehr richtig bemerkt hat, bewirkte 'das Zusammentreffen mehrerer, einzelner Culte an einem Centrum, dass zuweilen mehrere, eigentlich völlig gleichartige Götter unter verschiedenen Namen an einem Cultorte verehrt wurden'. Vgl. CIA II 1620 bcd = *Ἐφ. Ἀρχ.* 1886, 22. 25. 262. In einer späten, jetzt leider, wie es scheint, verschollenen Votivinschrift findet sich *Εὐβουλεύς* geradezu als Beiname des Dionysos (CIG II 1948). O. Kerns Ausführungen über diesen Gott haben mich nicht überzeugt (Wochenschrift f. cl. Philol. 1888, 938).

renden Dionysoscultes galt nach allgemeinem Glauben des Alterthums Thrakien, wie wir ja auch Orpheus selbst als greifbare Sagenfigur am frühesten in Thrakien nachweisen können.[1]) Hier knüpfen sich noch allenthalben lebhafte, augenfällige Erinnerungen an den mythischen Sänger der Vorzeit. Sein Grab, an dem er heroisch verehrt wurde, befand sich in der Landschaft Pierien, dem uralten Stammsitz der Thraker, am Fusse des Olympos, bei Leibethra, und nicht weit davon, bei Dion, sah man die Stele und Todtenurne, die nach der Sage der Ortsbewohner die Gebeine des Sängers umfing.[2]) In der alten Religionssage der Leibethrier vom Tode des Orpheus durch die Hand der thrakischen Frauen (Aischylos Nauck FTG 7) wiederholt sich nur das tragische Schicksal des von den Orphikern als *Ζαγρεύς* verehrten, von den feindlichen Titanen zerfleischten Dionysos[3]), dessen zweimalige Erwähnung bei dem Eleusinier Aischylos (Nauck FTG 1. 58) gewiss nicht blosser Zufall ist. Dieser bereits von dem Verfasser der *Ἀλκμαιωνίς* als *θεῶν παν-*

1) Die alten Dichterstellen, in denen die Macht seines Gesanges geschildert wird, sind bekannt, lehren aber über seine Herkunft natürlich nichts (Simonides fr. 40. Ibykos fr. 10. Aisch. Ag. 1629). Auch dass Pindar (Pyth. IV 315) ihn am Argonautenzuge Theil nehmen lässt, will bei dem bunten Gemisch der diese Expedition mitmachenden Gesellschaft nicht viel besagen. Wichtig, wenn auch weniger beachtet, ist es aber, dass Aischylos ihn den Helios verehren und auf dem Pangaion das Erscheinen dieses Gottes erwarten lässt (Nauck FTG 7) und dass schon Pindar (fr. 139) ihn einen Sohn des *Οἴαγρος* nennt. Letzterer ist ein thrakischer Fluss (Serv. Georg. IV 524) und *Ἥλιος* ist aus dem Tereus des Sophokles als *φιλίπποις Θρῃξὶ πρέσβιστον σέλας* bekannt. Will man diese Dinge, wie z. B. Hiller v. Gärtringen (a. a. O. 36) thut, aus den Bassariden des Aischylos geschöpft sein lassen, so muss man doch bei Aischylos stehen bleiben, der die am Pangaion cursirenden Localsagen bei seinem thrakischen Aufenthalte sehr wohl aus thrakischem Munde gehört haben konnte. Wir wissen ja auch aus Herodot (VII 112) und Thukydides (II 99), dass die Pierier einst vom Olympos vertrieben an den Pangaion gewandert sind. Wie also für Pindar und Aischylos die thrakische Heimath des Orpheus unerschütterlich feststand, so hat auch der Ephesier Herakleitos um die Wende des sechsten und fünften Jahrhunderts schon von Aufzeichnungen eines Orpheus in einem Heiligthum des Dionysos *ἐπὶ τῆς Θρᾴκης ἐπὶ τοῦ καλουμένου Αἵμου* gewusst (Schol. Eurip. Alk. 983). Dazu stimmt es, dass bei Plutarch (Alex. 2) *αἱ περὶ τὸν Αἷμον Θρῇσσαι ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ* genannt werden. Diese Zeugnisse sind zu erwägen, wenn man den Ursprung der Orpheussage in Attika suchen will.

2) Das Grab, das die pierischen Musen dem Orpheus graben, wird ziemlich übereinstimmend an den Olympos verlegt: Aischylos bei Eratosth. Katast. 24 *αἱ δὲ Μοῦσαι συνήγαγον (τὸν Ὀρφέα) ἐπὶ τοῖς λεγομένοις Λειβήθροις.* Apoll. I 3, 2 *εὗρε δὲ Ὀρφεὺς καὶ τὰ Διονύσου μυστήρια καὶ τέθαπται περὶ τὴν Πιερίαν διασπασθεὶς ὑπὸ τῶν μαινάδων.* Konon. 45. Die Cultsage der Leibethrier bei Pausanias IX 30, 9 ff.

3) M. Mayer Giganten und Titanen 240.

πέρτατος πάντων bezeichnete thrakische Gott (Cramer An. Ox. II 443) wird von Aischylos ausdrücklich mit dem aus der eleusinischen Religionssage bekannten Unterweltsherrscher in Verbindung gebracht (*Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ Πολυξένῳ χαίρειν*), dem mächtigen Könige der Dahingeschiedenen, den er an einer bekannten Stelle als *πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων* feiert. Dazu stimmt es, dass nach orphischer Vorstellung Persephone als Mutter des Dionysos angesehen wurde, während man als Vater bald Zeus, bald Hades nannte, wohl im Hinweis auf das eigenthümliche Wechselverhältniss des Gottes zum Leben und Tode, in dem nur eine Parallele zu der in regelmässiger Wiederkehr absterbenden und sich wieder verjüngenden Erde zu sehen ist. Denn dieses ist der Grundgedanke, der sich durch alle Phasen der thrakischen Dionysossage trotz ihrer mannigfaltigen Variationen im einzelnen stetig hindurchzieht und der im mystisch-orgiastischen Cult der Thraker entsprechend wiedergegeben wird. Der von den feindlichen Gewalten grausam vernichtete Zagreus wird von seinem göttlichen Vater immer wieder aufs neue erzeugt und führt so in ewigem Wechsel ein ewiges Dasein, als *νέος Διόνυσος*, wie er in der orphischen Fassung der alten Cultsage genannt wird. So lässt die Legende ja auch den mythischen Stifter der dionysischen Mysterien die Schrecknisse der Unterwelt siegreich überwinden, und derselbe Zug altthrakischer Volksreligion wiederholt sich im Rhesosmythos, dessen Urheimath die Abhänge des nämlichen Pangaiongebirges sind, auf dem der Gott Dionysos eine altheilige, von dem thrakischen Stamme der *Βησσοί* gehütete Orakelstätte besass und wo sein Diener und Prophet Orpheus einst von den rasenden Bassariden zerfleischt worden war.[1]) Nach der alterthümlichen Auffassung der 'unmittelbar oder mittelbar aus der thrakischen Volkssage' geschöpften griechischen Tragödie wandert die *ψυχή* des dahingeschiedenen Thrakerkönigs nach dem Tode nicht in den dunkeln Schooss der Erde (*οὐκ εἶσι γαίας εἰς μελάγχιμον πέδον* 962), sondern weilt durch die Gnade der unterirdischen Tochter der Demeter von strahlendem Glanz umflossen als ein *ἀνθρωποδαίμων Βάκχου προφήτης ἐν ἄντροις τοῦ ὑπαργύρου Παγγαίου* (971), wo ihn die umwohnenden Stämme als *σεμνὸς θεός* verehren. Wen erinnerten diese Sagen nicht an die aus Herodot (IV 94) bekannten Erzählungen vom thrakischen Stamme

1) Ueber die hochalterthümlichen Züge der Tragödie Rhesos vgl. v. Wilamowitz Hom. Unt. 413. Das Local dieser Sage war dem Dichter der Dolonie bereits bekannt, denn derselbe giebt dem Rhesos den Eponymos von Eion am Strymon zum Vater (K 435).

der *Γέται ἀθανατίζοντες*, die an eine Fortdauer des Lebens nach dem Tode glaubten (*οἱ ἀποθνήσκειν ἑωυτοὺς οὐ νομίζουσιν*) und der mit diesen stammverwandten *Τραυσοί*, die in ähnlicher religiöser Ueberzeugung ihre Todten als *εὐδαίμονες καὶ κακῶν ἐξαπαλλαχθέντες* zu preisen pflegten (V 4). In denselben Ideenkreis gehört die interessante, von Heuzey nicht weit von den Höhenzügen des Pangaion entdeckte römische Grabschrift auf den Tod eines Knaben, in welcher der Verstorbene in die Schaar der dionysischen Mysten (Bromio signatae mystides) aufgenommen wird, um auf blumiger Wiese als wiedererweckter in neuer Gestalt (florigero in prato reparatus, alterna forma) ein ewiges seliges Leben zu führen (CIL III 686). Auch hier ist der enge Zusammenhang des Unsterblichkeitsglaubens mit der Dionysosreligion augenfällig. Ich wüsste nicht, wo wir im Alterthum ausser in den eleusinischen Mysterien und den von diesen beeinflussten Anschauungskreisen die Vorstellung von der Erneuerung des Lebens nach dem Tode und einer dem Menschen bevorstehenden Vergeltung seiner Thaten sonst in so prägnanter Klarheit ausgeprägt fänden wie hier. Vielleicht dürfen wir auch die von Herodot (V 8) erwähnte thrakische Sitte der Festmahle zum Gedächtniss der Verstorbenen hier anreihen, die gleichfalls durch neuere Inschriftenfunde bestätigt worden ist (CIL III 703. 704). Die alterthümlichen, fremdartigen Endungen der Orts- und Eigennamen liefern uns hier den deutlichen Beweis, dass wir es mit einer von griechisch-römischer Cultur unbeeinflussten nationalen Eigenthümlichkeit zu thun haben.[1]) Hier im Schoosse der altthrakischen Dionysosreligion liegen die lebenskräftigen Keime, die im sechsten Jahrhundert den Anstoss zu der grossen religiösen Bewegung gegeben haben, durch welche der alte Demetercult der Eleusinier so bedeutsam umgestaltet und in ein völlig neues Entwickelungsstadium gezogen worden ist.

Diese religionsgeschichtliche Thatsache wird in der Sage noch in mannigfaltigen farbenreichen Brechungen wiedergespiegelt, die wir zwar nicht mehr einzeln auffangen, in ihrer Gesammtheit aber sehr wohl auf unsere Erkenntniss wirken lassen können. Wenn auch die mythischen Namen der Begründer der neuen Glaubenslehre wechseln und die Stiftung der heiligen Weihen von Eleusis bald dem Eumolpos bald dem Orpheus bald Musaios beigelegt wird, so hat die

1) In diesen Inschriften geschieht gleichfalls des Dionysos Erwähnung, dessen Thiasoten am Grabe der Verstorbenen ein Festmahl abhalten sollen. Heuzey (Mission archéol. de Macedoine 129ff. 152) und Rapp (Beziehungen des Dionysoscultes zu Thrakien und Kleinasien 13) haben den Charakter dieser Sitte bereits richtig gewürdigt.

Cultsage doch an **Thrakien** als der Heimath der *τελετή* in jedem Fall festgehalten. Wir haben keinen Grund, uns über sie hinwegzusetzen. Unter dem Einfluss des neuen Dogmas und zum Ausgleich desselben mit den althergebrachten Sagen- und Culttraditionen werden jetzt die neuen Genealogien geschaffen, alteinheimisches Sagengut wird an die Gestalten der fremden Volkssage angeknüpft und umgekehrt hängen sich an die Heroen der eigenen Vorzeit Züge fremder Sagenbildungen. Von den alten Priesterfamilien der *Κήρυκες* und *Εὐμολπίδαι* wird uns ausdrücklich berichtet, dass sie zum neuen Gott in nahe Beziehung getreten seien und ihm seinen Platz in der alten Göttergemeinschaft der Eleusinier angewiesen hätten.[1]) Ist es da auffallend, dass der Archegetes des angesehensten Hauses, das seit unbekannter Zeit dem localen Demeterdienste vorstand und nunmehr auch die oberste Leitung der neuen Weihen erhielt[2]), ein ganz besonderes Anrecht auf die Begründung dieser die Gemüther so mächtig erfassenden Offenbarungslehre gewann und somit zu einem Genossen der thrakischen Dionysospropheten wurde? Die genealogisirende Sage giebt dem Eumolpos dementsprechend die thrakische 'Schneejungfrau' zur Mutter[3]), eine Tochter des 'Nordwindes' und der Oreithyia, die ja ursprünglich gleich Benthesikyme, der mütterlichen Pflegerin des Eumolpos, eine Meerjungfrau ist (Σ 48) und als solche zu dem Poseidonsohn wohl passte. Nachdem die genealogische Verknüpfung einmal geschaffen war, sind dann die Einzelsagen in bunter Menge nachgewachsen. Sie tragen keineswegs den frommen Zauber, der die mythischen Thraker angeblich umgiebt, sondern lehnen sich vielmehr an die Legenden vom König Tereus und Rhesos an, denen man ebensowenig wie der Thamyras- und Orpheussage den von den Modernen postulirten Charakter nachsagen kann. Es sind eben alte, echt thrakische Nationalsagen, in die der eleusinische Heros künstlich verflochten wird, und das ist der Grund, weswegen die Späteren den Mysterienstifter Eumolpos vom Enkel des Boreas getrennt und ihm den frommen Sänger Musaios zum Vater gegeben haben.

---

1) Aristeides II 417 *Κήρυκες δὲ καὶ Εὐμολπίδαι πάρεδρον Ἐλευσινίαις αὐτὸν (Διόνυσον) ἐστήσαντο καρπῶν ἔφορον καὶ τροφῆς ἀνθρώποις.*

2) Schol. Soph. O. C. 1053.

3) Vgl. den homerischen Vers *νὺξ δ' ἄρ' ἐπῆλθε κακὴ Βορέαο πεσόντος, πηγυλίς· αὐτὰρ ὕπερθε χιὼν γένετ' ἠΰτε πάχνη* (ξ 475). So werden die thrakischen Rosse des Rhesos in der Ilias (Κ 437) *λευκότεροι χιόνος θείειν δ' ἀνέμοισιν ὁμοῖοι* genannt. — Auch Iambe, die Dienerin der Metaneira, ist von Späteren zu einer thrakischen Sclavin gemacht worden (Nikandros Alexiph. 30. Schol. Eur. Or. 964. Proklos Chrest. 322).

Diese neue genealogische Verknüpfung ist nur für die Wandelung der religiösen Auffassung bezeichnend. Musaios ist eine blasse mythische Gestalt, ohne persönliche Sagenschicksale, eigentlich nur die Individualisirung der den Musen beigelegten Kräfte und Fähigkeiten, darum auch überall da localisirt, wo Musencult heimisch ist, so vor allem in Pierien am Olympos, von wo er mit den Thrakern nach Boiotien an den Helikon gewandert ist.[1]) Als Vater des Eumolpos, für den er sogar *ὑποθῆκαι* schreibt, ist er dann zu einem eleusinischen Autochthonen gemacht worden sowie zum Verfasser eines im Alterthum unter dem Namen *Εὐμολπία* cur-

1) Strabon X 471. Eine in vorhistorischer Zeit stattgefundene Einwanderung thrakischer Stämme in Mittelgriechenland steht ja ausser jedem Zweifel: dieselbe ist nicht nur litterarisch aufs beste bezeugt (Hellanikos fr. 71. Ephoros fr. 30. Aristot. fr. 601 R. Paus. IX 16, 6), sondern wird auch durch zahlreiche Uebereinstimmungen alter Coltsagen und Ortsnamen hinlänglich bestätigt. In diesen Zusammenhang gehört vor allem die von den Neueren in wunderlicher Weise zerzauste Tereussage, als deren Heimath nach der zur Zeit des Thukydides herrschenden, von diesem aber nicht getheilten Ansicht Nordthrakien galt: das lehren uns nicht bloss die eigenen Worte des Historikers (II 29), sondern auch die *φίλιπποι Θρῆκες* des sophokleischen Tereus, die doch niemand von den homerischen *Θρῇκες ἱπποπόλοι* trennen wird, und endlich das hesiodische *πάθος τὸ ἐν Θράκῃ κατατολμηθέν* (fr. 125 Rz.). Letzteres ist ein uralter, sich in mannichfaltigen Variationen wiederholender Bestandtheil der dionysischen Religionssage (vgl. *τὰ Διονύσου παθήματα* bei Paus. VIII 37, 5). Auch diese Sage ist dann mit dem Stamme, dessen geistiges Eigenthum sie war, von Norden nach Süden gewandert. Ihre letzten Ausläufer finden wir in Megara: und ich wüsste nicht, was uns hindern sollte anzunehmen, dass sich die Sitze der mittelgriechischen Thraker in der Vorzeit wirklich bis hierher erstreckt haben und die Einführung der *Πανδιονὶς χελιδών* in die Sage erst eine Folge dieser Nachbarschaft gewesen ist. Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unt. 212. Nur kann ich weder Hiller v. Gärtringen (a. a. O. 49) noch M. Wellmann (Wochenschr. f. class. Philol. 1887, 299) noch E. Maass (D. L. Z. 1886, 1752) beistimmen, wenn sie einstimmig Megara für die älteste Heimath der Tereussage erklären und den 'rohen Dorer' durch 'irrthümliche Combination den barbarischen Thrakern' zugeführt werden lassen. Als ebenso ungelungen muss ich den Versuch bezeichnen, den mythischen Tereus trotz der aischyleischen *Τηρεῖα ἄλοχος* (Suppl. 56) mit dem historischen Odrysenfürsten Teres, der um die Mitte des fünften Jahrhunderts lebte, zu identificiren (O. Crusius L. C. B. 1887, 1351). Ausser diesen Sagen finden sich noch andere, bemerkenswerthe Spuren thrakischen Volksthums in Mittelgriechenland, so z. B. das alte Geschlecht der *Θρακίδαι* in Delphoi, die noch zur Zeit des phokischen Krieges das dortige Heiligthum gegen den Angriff des Philomelos tapfer vertheidigten (Diod. XVI 24, wo das Wort ohne Iota subscriptum geschrieben ist, dagegen der Name *Θρᾳκίδας* bei Wescher-Foucart Inscript. Delph. 219). Auch das im kleinasiatischen Erythrai ansässige *Θράκιον γένος* gehört nach Boiotien, speciell in die Gegend von Theben (Paus. VII 5, 8). Wo will man da die Grenzen zwischen barbarischen und griechischen, mythischen und historischen Thrakern ziehen?

sirenden religiösen Epos, von dem wir weiter nichts wissen, als dass Poseidon und Gaia in demselben als die zeitweiligen Inhaber des delphischen Orakels erwähnt wurden (Paus. X 5, 6). Zum Vater wird ihm bald Antiphemos, bald der thrakische Sänger Thamyris gegeben, ein Sohn des Philammon, den eine andere Sagenwendung auch zum Vater des Eumolpos machte.[1]) Wir dürfen uns durch dieses Genealogiennetz nicht beirren lassen und dürfen es nicht verkennen, dass alle diese mythischen Verknüpfungen erst auf attischem Boden im engen Anschluss an die neue Glaubenslehre bewusst geschaffen und künstlich zurecht gemacht worden sind. Denn wiewohl Thrakien unverkennbar die älteste Heimath der Orpheussage ist und hier die frühesten Keime der orphischen Religionsvorstellungen gesprosst sind, so hat sich doch die ganze Ausgestaltung und die eigenartige Durchbildung des orphischen Dogmas erst in Attika im Laufe des sechsten Jahrhunderts vollzogen. Wie die aus dieser Zeit historisch bekannten, orphischen Dichter Athener sind oder wenigstens in Athen leben und wirken, so ist auch die auf uns gekommene orphische Poesie ihrem Wesen und ihrer ganzen Weltanschauung nach durchaus attisches Gut.[2]) Zudem ist Eleusis keineswegs der einzige Ort der attischen Landschaft, in dem thrakisch-orphische Cultelemente Wurzel gefasst und belebend und neugestaltend auf die alten Landessagen und Localgottesdienste gewirkt haben: unter den Demen tritt in dieser Hinsicht vor allen Phlya hervor mit den mystischen Gentilgottesdiensten der Lykomiden, die ihre Festlichkeiten mit dem Gesang orphischer Hymnen begleiteten, mit seinen Orgien und merkwürdigen Culten des Apollon *Διονυσόδοτος*, Dionysos *Ἄνθιος*, der ismenischen Nymphen, mit seinem Telesterion, seinem Daphnephorion und seinen Taurobolienaltären. Nicht weit von Phlya und durch alte Cultverwandtschaft mit diesem Demos verbunden lag die Gemeinde Myrrinus, in der die *Δυαλεῖς* ein Grundstück besassen (CIA II 600). Der völlig vereinzelt dastehende Name dieser Phratrie hängt offenbar mit *Δύαλος* zusammen, einem bei den Thrakern üblichen Beinamen des Dionysos (Hesych. s. *Δύαλος· Διόνυσος παρὰ Παίωσιν*), nach dessen

1) Theokr. XXIV 118. Statt der apollinischen Heroen Musaios und Philammon tritt auch Apollon selbst als Vater des Eumolpos ein. Der Philammonmythos berührt sich in verschiedenen Punkten mit den alten Localsagen von Thorikos. Als Vater des Philammon gilt allgemein Apollon, für seine Mutter Philonis, eine Tochter des Deion (Pherekydes Schol. Od. τ 432), für die dann Spätere Chione, eine Tochter des Daidalion einsetzen (Ov. Met. XI 301. Hyg. fab. 200). Letztere ist nicht die Veranlassung gewesen, dass Eumolpos in diese Genealogien hineingezogen worden ist, denn als Sohn des Apollon hat er die Nymphe Astykome zur Mutter (Phot. s. *Εὐμολπίδαι*).

2) Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unters. 212.

besonderer Verehrung sich die attischen Cultgenossen benannt haben.[1]) In diesem Zusammenhange scheint es nicht bedeutungslos, dass der in allernächster Umgebung dieser Ortschaften als Phylenheros verehrte Hagnusier Leos in der attischen Ortsage für einen Sohn des Orpheus galt.[2]) Wir sehen hier die Folgen einer und derselben religiösen Bewegung, die im sechsten Jahrhundert in verschiedenen, unter sich freilich zusammenhängenden Theilen der attischen Landschaft Platz gegriffen hat und die wir uns keineswegs im Gefolge einer sich von Norden nach Süden bewegenden grossen Völkerverschiebung denken dürfen, denn die Erinnerung an eine solche wäre schwerlich in unserer gleichzeitigen Ueberlieferung spurlos verloren gegangen.[3]) Es kommt eben bei einer Uebertragung geistiger Güter nicht so sehr auf die Vermittler als auf die Empfänger und Aufnehmenden an: sonst hätte der gleiche Stamm in Phokis und Boiotien, wo ja nachweislich thrakische Völkerschaften nicht bloss vorübergehend gesessen haben, ähnliche Früchte wie in Eleusis zeitigen müssen.

Ich habe mich bemüht, für die Entstehung der Sage von der thrakischen Herkunft des Eumolpos eine probable Erklärung zu finden. Dabei ist eine wichtige Seite in dem vom Mythos gezeichneten Bilde dieses Heros unberücksichtigt geblieben: wie ist es gekommen, dass der fromme Priesterfürst der eleusinischen Cultlegende plötzlich zu einem wilden

1) Auch die Glossen *Αὔαλος· ὁ Διόνυσος* und *ναλικὸς κα'μη· Διονίσιος* werden hierher zu ziehen sein.

2) Bekker An. I 277. Apost. X 53. Phot. Suid. s. *Λεωκόριον*. Plut. Thes. 13. Ael. v. h. XII 28. Diese Angaben scheinen auf Phanodemos zurückzugehen (Harpokr. s. *Λεωκόρειον*). Interessant ist es, dass bereits in den solonischen Gesetzen ein in Hagnus dem Leos dargebrachtes Opfer erwähnt wird: *Ἐπειδὴ Ἁγνοῦντι θυσία ἐστὶ τῷ Λεῷ* (Steph. Byz. s. *Ἁγνοῦς*).

3) Die Verbindungen Athens mit dem Norden, speciell mit Thrakien reichen weit tiefer hinab, als man meist annimmt. Die Philaiden haben sich im Chersonesos schon in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts festgesetzt. Im Anschluss daran wird sich hier die attische Akamassage localisirt haben (Schol. Thuk. I 11), die am Strymon einen anderen Ausläufer hat (Quaest. Pisistr. 73). Die Beziehungen des Peisistratos zu dieser Gegend sind historisch bezeugt (Herod. I 64 *ἐῤῥίζωσε τὴν τυραννίδα ἐπικούροισί τε πολλοῖσι καὶ χρημάτων συνόδοισι, τῶν μὲν αὐτόθεν, τῶν δὲ ἀπὸ Στρυμόνος ποταμοῦ συνιόντων*). Dieselben fallen gerade in die Zeit des Umsichgreifens der orphischen Lehre auf attischem Boden. Ich erinnere ferner an die auffallende Fülle nordthrakischer Ortsnamen, die Aischylos in die poetische Beschreibung von Xerxes' Rückzug verwebt, sowie an seine genaue Kenntniss der Pfahlansiedelungen der Paioner im Strymonsee, die auch dem Herodot (V 16) geläufig sind (F. Blass Rh. M. XXIX 481 ff. v. Wilamowitz Hom. Unt. 212 A. 9).

Streiter und reisigen Heerführer geworden ist? Diese eigenthümliche Umwandelung im Wesen des Eumolpos lässt sich doch schwerlich durch die Thatsache erklären, dass der Stifter der eleusinischen *τελετή* in der Sage zu einem Genossen der thrakischen Dionysospropheten gemacht worden ist.

Vielleicht liefert uns eine Betrachtung der vorgeschichtlichen Beziehungen zwischen Athen und Eleusis, soweit wir dieselben noch aus ihrer mythischen Hülle befreien können, einen Fingerzeig zur Erklärung dieser merkwürdigen Metamorphose. Was wissen wir denn über die Sage vom Kampfe der beiden feindlichen Könige Erechtheus und Eumolpos? Euripides, der in seinem Erechtheus den bekannten Streit zwischen Poseidon und Athena sich mythisch wiederspiegeln lässt (fr. 362 *οὐδ' ἀντ' ἐλάας χρυσέας τε Γοργόνος τρίαιναν ὀρθὴν στᾶσαν ἐν πόλεως βάθροις Εὔμολπος οὐδὲ Θρᾷξ ἀναστέψει λεώς*), fingirt einen Zweikampf der beiden Heerführer um das attische Land (Lykurgos 98 *φασὶ γὰρ Εὔμολπον τὸν Ποσειδῶνος καὶ Χιόνης μετὰ Θρᾳκῶν ἐλθεῖν τῆς χώρας ταύτης ἀμφισβητοῦντα*), und ihm sind Isokrates (XII 193 *Θρᾷκες μὲν γὰρ μετ' Εὐμόλπου τοῦ Ποσειδῶνος εἰσέβαλον εἰς τὴν χώραν ἡμῶν, ὃς ἠμφισβήτησεν Ἐρεχθεῖ τῆς πόλεως, φάσκων Ποσειδῶ πρότερον Ἀθηνᾶς καταλαβεῖν αὐτήν*) und Hygin (fab. 46 Eumolpus, Neptuni filius, Athenas venit oppugnaturus, quod patris sui terram Atticam fuisse diceret) gefolgt. Neben dieser, bei Euripides zuerst nachweisbaren und wohl auch von ihm geschaffenen Sagenversion läuft eine parallele Darstellung desselben Kampfes, die von der seinigen wesentlich abweicht: Erechtheus und Eumolpos kämpfen hier nicht um den Besitz Attikas, sondern letzterer ist nur ein Bundesgenosse der Eleusinier, die ihn bei Gelegenheit eines Krieges mit den Athenern zu Hilfe rufen (Apollod. III 15, 4 *καὶ πολέμου ἐνστάντος πρὸς Ἀθηναίους τοῖς Ἐλευσινίοις Εὔμολπος ἐπικληθεὶς ὑπὸ Ἐλευσινίων μετὰ πολλῆς συνεμάχει Θρᾳκῶν δυνάμεως*). Es liegen also zwei verschiedene Brechungen derselben Sage vor, die sich nicht ohne weiteres mit einander vereinigen lassen. Dass die erstere Version die ursprüngliche gewesen sei, wird von den Neueren als selbstverständlich angenommen. Ich kann mich diesem Urtheile nicht bedingungslos anschliessen, da mir manches dafür zu sprechen scheint, dass die alte Sage sich in der zweiten Fassung reiner und unversehrter erhalten hat.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Eleusinier in der Vorzeit mit den Athenern heisse und beharrliche Kämpfe um die Erhaltung ihrer politischen Selbständigkeit ausgefochten haben: die starken

Befestigungslinien in den Pässen von Daphni und Chassia weisen noch mit genügender Deutlichkeit auf die Hartnäckigkeit dieser alten Nachbarfehden hin.[1]) Sehr auffallend ist es, dass die Sage in diesem Grenzkriege ein thrakisches Hilfscorps auf Seiten der Eleusinier kämpfen lässt. Sollen wir in der That annehmen, dass den Eleusiniern damals thrakische Stämme aus dem Norden zu Hilfe gekommen sind, oder sollen wir den historischen Gehalt dieser Ueberlieferung einfach über Bord werfen? Ich meine, die Sage führt uns selbst zum richtigen Verständniss ihres Inhaltes, indem sie uns den Namen des Thrakerkönigs nennt, aus dessen Unterthanen das Hilfsheer des Eumolpos besteht: ihr Herrscher heisst *Τεγύριος*. Dieser Name hat mit dem historischen Thrakien ganz und gar nichts zu thun, sondern bezeichnet vielmehr den Eponymos der westboiotischen Stadt *Τεγύρα*, in deren Nähe nachmals Pelopidas die Spartaner besiegt hat. Die Lage der alten Stadt ist noch nicht genau festgestellt, doch wird sie als die Geburtsstätte des boiotischen Apollon an der bekannten, grossen Cultstrasse gelegen haben, die Delos mit Delphoi verband und die auch Tanagra durchschnitten hat.[2]) Wir haben hier ohne Zweifel dieselben Thraker vor uns, die sich in der Vorzeit in einzelnen Theilen Boiotiens, vor allem am Helikon und Kithairon festgesetzt hatten und welche eine andere Sage bei Gelegenheit eines Krieges zwischen Pandion und dem Thebaner Labdakos auf Seiten des ersteren kämpfen lässt.[3]) Auch der Name des Schwiegersohnes des Tegyrios *Ἴσμαρος* ist beachtenswerth: ursprünglich Eponymos der alten, nordthrakischen Stadt

1) U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IV 258. Wie die historischen Kämpfe zwischen Athen und Eleusis den Euripides zur Dichtung seines Erechtheus angeregt haben, so scheinen dieselben Ereignisse Platon das Motiv zu seiner grossartigen Atlantisdichtung geliefert zu haben. Vgl. O. Kern Archiv f. Gesch. d. Philos. 1888, 175 ff. Wie Kern jedoch seine 'Ansicht', dass die *ἔρις* der Athena und des Poseidon der Sage vom euleusinischen Kriege zu Grunde liege mit der Annahme eines historischen Krieges vereinigen kann, verstehe ich nicht, denn die Umwandelung eines Krieges der Menschen in eine *ἔρις* der Götter vermag doch erst die dichterische Phantasie zu Wege zu bringen. Zu Grunde liegt der Sage vom eleusinischen Kriege in allen Fällen der eleusinische Krieg, mag dieses Ereigniss nun dichterisch zu einem Conflikt zweier Götter oder zu einem Zusammenprall zweier feindlichen 'Continente' gestaltet worden sein.

2) Hermes XXIII 326.

3) Apoll. III 14, 8. Pandion ist in dieser Sage noch als megarischer Stammeskönig zu denken. Ebenso wird die stark entstellte, bei Suidas (*δόρυ καὶ κορυκεῖον*) und anderwärts erhaltene Glosse über die während eines eleusinischen Krieges (*πολεμουμένων Ἀθηναίων ὑπὸ Εὐμόλπου*) nach Delphoi gezehnteten Boioter in diesen Zusammenhang zu ziehen sein.

dieses Namens[1]), ist derselbe sodann mit den Thrakern nach Süden gewandert und hier zu einem boiotischen Sagenhelden geworden, der im Kampfe gegen die Sieben den Hippomedon erschlägt. Sein Vater ist der Thebaner Astakos. Apollodor weiss von dem Eidam des Tegyrios nichts als seinen plötzlich eingetretenen Tod zu berichten, der jedoch durch garnichts motivirt wird. Dagegen lesen wir noch bei Pausanias eine von der gewöhnlichen Sagenwendung völlig abweichende Version, nach der garnicht Eumolpos, sondern Ἰμμάραδος (nur eine Variante für Ἴσμαρος)[2]) als Anführer der Eleusinier im Kriege gegen die Athener genannt wird.[3]) Ihn trifft im Zweikampfe mit Erechtheus genau dasselbe Schicksal, das in der anderen Fassung dem Eumolpos begegnet. Diese Ueberlieferung stammt, wie aus den Worten des Pausanias deutlich hervorgeht, aus der attischen Chronik (Ἀθηναίων ὅσοι τὰ ἀρχαῖα ἴσασιν). Den Grund der auffälligen Umtaufe kann ich aber ebensowenig in der Chronologie sehen[4]), wie in der Erwähnung des Immarados bei den Atthidographen etwas ungehöriges finden[5]), sondern glaube vielmehr, dass wir gerade in dieser Version noch die missverstandenen Spuren alter, unverfälschter Sagenüberlieferung erhalten haben. Gerade die Schwierigkeit, die darin liegt, dass Erechtheus sein eigenes Urgrosskind im Zweikampfe tödtet, weist darauf hin, dass die Figur des Eumolpos eigentlich nicht hierher gehört, sondern erst nachträglich an die Stelle des Ismaros, des ursprünglichen und natürlichen Gegners des Erechtheus getreten ist. Um auch den Eumolpos mit dem boiotischen Thrakerkönig genealogisch zu verbinden, wird der Schwiegersohn des Tegyrios nunmehr zu einem Sohne des Eumolpos gemacht, und indem

---

1) Nach den Lexikographen ist Ismaros der alte Name für Maroneia. Vgl. Od. ι 197 Μάρων, Εὐάνθεος υἱός, ἱρεὺς Ἀπόλλωνος, ὃς Ἴσμαρον ἀμφιβεβήκει. Seine thrakischen Eltern sind Ares und Thrasse (Et. M.).

2) E. Maass Hermes XXIII 617.

3) I 5, 2. 27, 4. 38, 3. Immarados erscheint an allen diesen Stellen als Sohn des Eumolpos. Auch die bekannte, auf der Burg befindliche Erzgruppe des Myron (Paus. IX 30, 1) stellte, wie der Perieget ausdrücklich hervorhebt, den Erechtheus im Zweikampfe mit Immarados dar, dessen Namen erst Spätere mit dem des Eumolpos vertauschten (I 27, 4 ἔστι δὲ ἀγάλματα μεγάλα χαλκοῦ, διεστῶτες ἄνδρες ἐς μάχην· καὶ τὸν μὲν Ἐρεχθέα καλοῦσι, τὸν δὲ Εὔμολπον. καίτοι λέληθέ γε οὐδὲ Ἀθηναίων, ὅσοι τὰ ἀρχαῖα ἴσασιν, Ἰμμάραδον εἶναι, παῖδα Εὐμόλπου, τοῦτον τὸν [τοῦ τὸν cod.] ἀποθανόντα ὑπὸ Ἐρεχθέως). Wie man sich um die Mitte des fünften Jahrhunderts den Eumolpos vorstellte, zeigt uns die Hieronvase.

4) Denn der Verstoss gegen diese wurde dadurch nur grösser, dass man dem Erechtheus statt seines Urenkels seinen Ururenkel zum Gegner gab.

5) v. Wilamowitz Kydathen 126.

seine mythischen Thaten, namentlich der Heldentod, den er für die Freiheit der benachbarten Eleusinier gestorben war, auf seinen Vater übertragen werden, tritt seine eigene Gestalt in der Sage immer mehr und mehr zurück, bis sie zu jenem inhaltsleeren Schattenwesen verblasst, das mitten im Frieden noch vor seinem Vater ein ruhmloses Ende findet. Die Gegenüberstellung des Erechtheus und Eumolpos, dieser chronologisch unvereinbaren Schöpfungen des Mythos, bekundet eine ganz bestimmte und bewusste Absicht und diese trifft in auffallender Weise mit der oben angegebenen Tendenz des euripideischen Erechtheus zusammen: darum liegt es nahe, die Umtaufe des Ismaros in Eumolpos gerade dem Euripides zuzuschreiben; indem der Dichter dem Pflegling der attischen Landesgöttin den auf seines Vaters Reich Anspruch erhebenden Poseidonsohn zum Gegner setzte, wird er zugleich das Motiv des Kampfes (*περὶ χώρας*) seinem idealeren Zwecke entsprechend geändert haben. Andererseits kann ich mir aber schwerlich denken, dass Euripides, der die von Boreas geraubte Oreithyia zweifellos als Tochter des Erechtheus kannte und letzteren trotzdem mit seinem Urenkel kämpfen liess, erst der Urheber der genealogischen Verknüpfung des Eumolpos mit Boreas und Oreithyia gewesen sein sollte: der Absicht des Dichters, den Streit der Götter sich im Kampfe der Eleusinier und Athener erneuern zu lassen, genügte doch der eleusinische Poseidonsohn als Gegner des attischen Landeskönigs. So sehen wir, wie aus dem Mysterienstifter und frommen Priesterfürsten der eleusinischen Religionssage durch die dramatische Gestaltung des Euripides der Anführer eines thrakischen Kriegerheeres geworden ist: die genealogische Verbindung des Eumolpos mit dem thrakischen 'Nordwind' und seiner Tochter, der 'Schneejungfrau' wird durch die vorliegenden Sagenverknüpfungen aber nicht erklärt.

Der Hierophant. Viel lohnender und ergiebiger als die Entwirrung der an den Ahnherren der Eumolpiden knüpfenden, sagengeschichtlichen Schwierigkeiten ist eine Untersuchung über die cultliche Stellung und Wirksamkeit dieses Geschlechtes. Es darf als bekannt angesehen werden, dass die alten Sonderrechte der eleusinischen Hierarchie durch die politische, auf dem Wege eines Vertrages erzielte Vereinigung des Priesterstaates mit Athen in keiner Weise angetastet worden sind, sondern dass die Bedeutung derselben sich in mancher Beziehung sogar erweitert und gesteigert hat. Das gilt namentlich von der Hierophantie, der höchsten und vornehmsten Priesterstelle des eleusinischen Gottesdienstes, die jeder-

zeit im erblichen Besitz des Eumolpidengeschlechtes verblieben ist.[1]) Mit der Bekleidung dieses Amtes war zugleich die Vorstandschaft über die heiligen Weihen (*ἀρχὴ τῶν τελετῶν*) verbunden, die die Eumolpiden mit den Keryken theilten und auch beibehielten, als die Demetermysterien durch die Einverleibung des eleusinischen Gemeinwesens in den athenischen Staatsverband ihres localen Charakters verlustig gegangen und zu *ἱερὰ δημοτελῆ* geworden waren. Ebenso ist es für das Wesen des bei der Annexion stattgefundenen Vergleiches bezeichnend, dass der Staat den obersten Vertretern des eleusinischen Mysteriencultes die gleichen Ehrenrechte wie den ersten athenischen Staatsbeamten gewährt, höhere als den Priestern der altattischen Landesgottheiten.[2]) Dagegen ist der Gemeinde Eleusis keineswegs eine dementsprechende politische Sonderstellung innerhalb des attischen Gesammtstaates eingeräumt worden: wir wissen nur, dass dem Demos als Zeichen seiner ehemaligen Autonomie das Recht, eigene Bronzemünzen mit dem Bildniss der Demeter zu prägen, belassen worden ist, ein Privileg, das Eleusis mit Salamis und Oropos, die nie in den attischen Demenverband aufgegangen sind, theilte.[3]) Zur Mysterienfeier, die nach der Unterwerfung von Eleusis ein rein staatliches 'Religionsinstitut' wird, hat die 'Gemeinde der Hippothontis' fortan keine nähere Beziehung, als irgendein anderer Gau Attikas. Ebensowenig können, wie Dittenberger (Hermes XX 9) mit vollem Recht im Gegensatz zu E. Curtius (Athen und Eleusis 8) hervorhebt, die Eumolpiden und Keryken, deren Mitglieder in allen Theilen Attikas ansässig waren,

1) Der Hierophant nimmt so gut wie ausnahmslos auf den Steinen und überall, wo sonst der eleusinischen Priesterschaft Erwähnung geschieht, die erste Stelle ein. Plutarch stellt ihn daher mit dem römischen Pontifex maximus zusammen (Numa 9 *ὁ δὲ μέγιστος τῶν Ποντιφίκων ἱεροφάντου τάξιν εἴληχεν*).

2) Die Priester der eleusinischen Gottheiten pflegen in den Verzeichnissen der *ἀείσιτοι* an erster Stelle aufgeführt zu werden, während die Priesterschaft der Stadtgöttin und des Demos überhaupt nicht erwähnt wird. R. Schoell Hermes VI 14 ff. Die Sage führt die Stiftung der öffentlichen Mahlzeiten im Prytaneion auf Keleos zurück, den mythischen Erbauer des eleusinischen Tempels, in dessen Hause Demeter auf ihrer traurigen Wanderung den *κυκεών* geniesst (Plut. symp. IV 4, 1). Es scheint, dass wir hier eine alte eleusinische Sitte haben, die erst nachträglich von den Athenern recipirt worden ist. Eine andere Folge des politischen Ausgleiches ist die Aufnahme der Demeter in die feierliche Schwurformel des attischen Verfassungs- und Amtseides, in dem diese Göttin nunmehr neben Zeus und Apollon, den alten Stammgöttern des attischen Adels, einen Platz erhält.

3) Auch ist es beachtenswerth, dass der Schatz der Demeter und Kore nicht dem Centralschatze der anderen Götter einverleibt worden ist, sondern getrennt von demselben verwaltet wurde. Vgl. Swoboda Ueber griechische Schatzverwaltung (Wiener Studien 1888) 279.

als 'Bestandtheile oder Organe eines specifisch eleusinischen Gemeinwesens in historischer Zeit' angesehen werden.[1]) Auch P. Foucart (Bull. de corr. hellén. IV 234) scheint mir die politische Stellung der Eleusinier zu Athen nicht richtig aufzufassen, wenn er behauptet: 'La ville (Éleusis) aurait donc conservé une sorte d' indépendance, au moins en ce qui touchait le temple et le culte des Déesses'. Diese Ansicht ist zum Theil aus der irrigen, auch von W. Dörmer de Graecor. sacrificulis qui *ἱεροποιοί* dicuntur (Strassburg 1883) 23 vertretenen Erklärung der bekannten *ἱεροποιοὶ Ἐλευσινόθεν* entsprungen, in denen derselbe im Anschluss an andere Gelehrte ein aus eleusinischen Demoten bestehendes Beamtencollegium sieht, während doch in Wirklichkeit der Zusatz *Ἐλευσινόθεν* nur den Ort bezeichnet, wo die betreffenden Hieropoioi functioniren (vgl. den *πατὴρ τῆς Βραυρωνόθεν ἱερείας* in der demosthenischen Rede gegen Konon 25).[2]) Ebensowenig lässt sich der Passus des Pausanias (I 38, 3) *καταλύονται δὲ ἐπὶ τοῖσδε τὸν πόλεμον, ὡς Ἐλευσινίους ἐς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηκόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελετήν* dafür anführen, dass den Eleusiniern eine selbständige Feier der Mysterien vertragsgemäss zugestanden worden wäre, denn das *ἰδίᾳ τελεῖν* bezieht sich, wie aus den unmittelbar folgenden Worten *τὰ δὲ ἱερὰ τοῖν θεοῖν Εὔμολπος καὶ αἱ θυγατέρες δρῶσιν αἱ Κελεοῦ* deutlich hervorgeht, keineswegs auf die Gesammtheit des eleusinischen Volkes, sondern nur auf die erblichen Priestergeschlechter, deren angestammtes Recht freilich in keiner Weise verkürzt worden ist.

Der im Cultus jederzeit in einer Person vertretene *ἱεροφάντης* ist schon in seiner äusseren Erscheinung als Erbe der alten Priesterkönige gekennzeichnet: es sind vor allem die *στολή* und das *στρόφιον*, die seiner Person jene viel gerühmte *σεμνότης* und *μεγαλοπρέπεια* verleihen, die nachmals die tragischen Schauspieler bewogen haben soll, sich dieser Tracht zur Steigerung des Bühneneindrucks zu bedienen (*Αἰσχύλος ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα, ἣν ζηλώσαντες*

1) Ebensowenig kann ich darin etwas auffallendes finden, dass zufolge eines gemeinsamen Beschlusses der Eumolpiden und Keryken der für einen Hierophanten beantragte Kranz *Διονυσίων τῷ πατρίῳ ἀγῶνι Ἐλευσῖνι ἐν τῷ θεάτρῳ* ausgerufen werden soll (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 83). Gemeint sind natürlich die *Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς*, die der Demos Eleusis gerade so wie jeder andere Demos feiert, und da der Geehrte *Χαιρήτιος*, des *Προφήτης* Sohn, zufällig *τὸν δῆμον Ἐλευσίνιος* war, so ist es ganz natürlich, dass sein Kranz hier und an diesem Feste, das er mit seinen Gemeindegenossen gemeinsam beging, proclamirt wurde.

2) Vgl. Dittenberger SIG 13 A. 4. A. Nebe de Eleusiniorum tempore et administratione publica (Halle 1887) 50. R. Schöll Sitzungsb. d. Münch. Ak. 1887, 16.

οἱ ἱεροφάνται καὶ δᾳδοῦχοι ἀμφιέννυνται Athen. I 21, in offenbarer Umkehrung des thatsächlichen Verhältnisses).[1]) So zieht sich Alkibiades, als er im Hause des Pulytion die Mysterien nachäffte, eine *στολή* an, *οἵανπερ ἱεροφάντης ἔχων δεικνύει τὰ ἱερά* (Plut. Alk. 22). Ausser dem langem Prachtgewande wird die Kopfbinde, das gewöhnliche Abzeichen der Könige, an der Tracht des Hierophanten besonders hervorgehoben: *οὐκ ἐσθῆτα ἔχεις, ἣν δεῖ τὸν ἱεροφάντην, οὐ στρόφιον οἷον δεῖ, οὐ φωνήν, οὐχ ἡλικίαν, οὐχ ἥγνευκας, ὡς ἐκεῖνος* (Arrian diss. Epikt. III 21, 16). Statt des *στρόφιον* giebt Istros (Schol. Soph. O. C. 681) dem Hierophanten einen Myrtenkranz (*μυῤῥίνης στέφανον*), der auch dem übrigen eleusinischen Cultpersonal zukommt. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82.

Ueber die liturgischen Functionen des Hierophanten sind wir nur unvollkommen unterrichtet, da die alten Schriftsteller dieselben meist mit einem mystischen Schleier umhüllen. Wir müssen uns daher die zerstreuten Notizen allenthalben zusammensuchen, um ein einigermassen zusammenhängendes Bild von der cultlichen Thätigkeit dieses Beamten zu gewinnen. Dass den Kern derselben das *φαίνειν* der *ἱερά* bildete, besagt schon die Titulatur und wird ausserdem ausdrücklich überliefert (Lexikographen s. *ἱεροφάντης· ἱερεὺς ὁ τὰ μυστήρια δεικνύων* oder *ἀποφαίνων*).[2]) Dasselbe geht auch aus dem Namen der *ἐπόπται* hervor sowie aus einigen, bezeichnenden Stellen antiker Schriftsteller, in denen der Begriff des Schauens mit ganz besonderem Nachdruck hervorgehoben wird (Sophokl. fr. 753 *N*. *οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη*. Eurip. Hipp. 24 *σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων*. Herakles 613 *τὰ μυστῶν ὄργι' εὐτύχησ' ἰδών*. Andok. I 31 *μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά*. Sopatros 115 Walz *τοιοῦτον ἔργον θεασάμενος*). So heisst es in einem Epigramm auf den Tod des Hierophanten Glaukos: *ὄργια πᾶσιν*

1) Schoemann (Griech. Alterth. II 398) hat diese Stelle völlig verkannt. Uebrigens liegt sowohl dem Kostüm des Hierophanten als auch dem der tragischen Schauspieler die ionische Tracht zu Grunde. Welches Gewicht auf die Würde der äusseren Erscheinung des Hierophanten gelegt wurde, zeigt der Umstand, dass in dem obenerwähnten Dekret der Eumolpiden und Keryken (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82) unter den Gründen, welche die Genneten zur Verleihung eines Ehrenkranzes veranlassten, auch der angeführt wird, dass der *ἱεροφάντης εὐσχημόνως ἀναστρέφεται ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἱερωσύνης*. Ein anderes Beispiel der Bekränzung des Hierophanten CIA III 713.

2) Harpokration s. *ἱεροφάντης· Δείναρχος ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ ὀνομάσθαι φησὶ τὸν πρῶτον ἱεροφάντην τὸν ἀποφήναντα ἐκ τοῦ πολέμου ἐπανιόντα τὰ ἱερά* (Sauppe Or. Att. II 339), was Suid. s. *ἱεροφάντης* ohne Angabe seiner Quelle ausschreibt. Zur Erklärung dieses aus seinem Zusammenhang herausgerissenen Excerptes weiss ich nichts beizutragen. Von dem *Ἱεροφάντης* betitelten Stück des Nikostratos ist leider nur der Titel erhalten (Kock CAF II 223).

ἔφαινε βροτοῖς φαεσίμβροτα Δηοῦς | εἰναετὴς, δεκάτῳ δ' ἦλθε πρὸς ἀθανάτους (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 81). Eine ähnliche Grabschrift hebt neben dem Zeigen der Heiligthümer noch die klangvolle Stimme des Hierophanten hervor (CIA III 713)

Μνῆ]μα τόδ' ὑψιφανὲς Δη[οῦς ζ]α[κόρ]οιο δέδορκας
μυρίον ἐν σοφίῃ κῦδος ἐνεγκαμένου,
ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις,
Εὐμόλπου προχέων ἱμερόεσσαν ὄπα.

Der dem Eumolpidengeschlecht erblich angehörende Hierophant ist der Nachkomme und Erbe des mythischen Sängers, dessen Name aus dem Cultus geschwunden ist.[1]) Daraus erklärt es sich, dass der Hierophant in Grabschriften *ἀοίδιμος* genannt (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 79) und auf die Beschaffenheit seiner Stimme so hohes Gewicht gelegt wird (Arrian Epikt. III 21, 16). *Εὐμολπία* ist nach Hesychios gleich *εὐφωνία, εὐυμνία.* In diesem Sinne sagt Philostratos (vit. soph. II 20) von der Einsetzung eines Hierophanten *ἐπετράπη τὰς ἐξ ἀνακτόρου φωνάς.* Dass der so oft gerühmte Wohlkang der Stimme nicht etwa aus dem Namen der *Εὐμολπίδαι* erdichtet oder erschlossen worden ist, geht daraus hervor, dass mitunter auch das Fehlen dieser Eigenschaft an einem Hierophanten hervorgehoben wird (Philostratos a. a. O. *Ἀπολλώνιος Ἡρακλείδου μὲν καὶ Λογίμου καὶ Γλαύκου καὶ τῶν τοιούτων ἱεροφαντῶν εὐφωνίᾳ μὲν ἀποδέων*). Was den speciellen Inhalt dieser heiligen Cultgesänge bildete, die bald *μύθων φῆμαι* (Aristeides I 415) bald *ἱεροί τινὲς ἐν ἀποῤῥήτοις θρῆνοι, οὓς αἱ τελεταὶ παραδιδόασιν* (Proklos zu Plat. Pol. 384) bald *φωναὶ καὶ σεμνότητες ἀκουσμάτων ἱερῶν* (Stob. flor. IV 107 M.) genannt werden, wissen wir nicht. Die Neueren, namentlich Lobeck, haben hierüber zum Theil ganz wunderliche Vermuthungen aufgestellt, auf die ich hier nicht eingehen kann. Einiges erfahren wir über diese Dinge aus den nicht selten recht ausführlichen, aber eben darum um so verdächtigeren Berichten späterer Kirchenväter,

---

1) Wenn C. Strube (Studien über den Bilderkreis von Eleusis 26) und Hiller v. Gärtringen (a. a. O. 28) aus den Worten Plutarchs *Εὔμολπος ἐκ Θρᾴκης μεταστὰς, ὃς ἐμύησε καὶ μυεῖ τοὺς Ἕλληνας* (de exilio 17) schliessen, dass die Hierophanten auch im Cult den Namen Eumolpos beibehalten hätten, so urgiren sie den Sinn dieser Stelle ohne Grund. Wie der Zusatz *ἐκ Θρᾴκης μεταστάς* deutlich zeigt, ist hier nur von dem mythischen *Εὔμολπος* die Rede, der in der Sage die erste Weihe vollzog und hier in allegorischer Ausdrucksweise für die *Εὐμολπίδαι* gesetzt ist, die das *μυεῖν* bekanntlich als erbliches Vorrecht ausübten. Die Ueberlieferung weiss nichts davon, dass es je neben den *Εὐμολπίδαι* noch besondere *Εὔμολποι* (gleich *ἱεροφάνται*) gegeben hätte.

die wegen ihrer Parteilichkeit mit grosser Vorsicht benutzt werden müssen.[1]) Im allgemeinen liegt es nahe, anzunehmen, dass es die bekannten *δρώμενα καὶ λεγόμενα* des eleusinischen Mysterienschauspieles waren, die in der doppelten, auf Auge und Ohr der Gemeinde gerichteten Culthandlung des Hierophanten zum Ausdruck gekommen sind.

Ausser dieser bei der eigentlichen Feier des Festes stattfindenden liturgischen Thätigkeit ist noch die vor Beginn der Mysterien in der 'bunten Halle' vollzogene *πρόῤῥησις* unter die feierlichen Amtshandlungen des Hierophanten zu rechnen. Während Isokrates die Ausübung der *πρόῤῥησις* allgemein den Eumolpiden und Keryken zuschreibt (IV 157 *Εὐμολπίδαι δὲ καὶ Κήρυκες ἐν τῇ τελετῇ τῶν μυστηρίων τοῖς βαρβάροις εἴργεσθαι τῶν ἱερῶν ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις προαγορεύουσιν*), wird dieselbe in einem Scholion zu Aristophanes Fröschen ausdrücklich dem Hierophanten und Daduchen beigelegt (369 *πρῤῥησις τοῦ ἱεροφάντου καὶ δᾳδούχου ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ*).[2]) Auch die Formel, in der diese Proclamation erlassen wurde, ist uns noch erhalten (Origines c. Celsum III 486). Aus der von Lukian im Alexander (38) entworfenen Schilderung dürfen wir schliessen, dass die Gemeinde auf die von den Priestern vorgesprochenen Worte mit einem *ἐπίφθεγμα* ant-

1) Sehr eingehend und merkwürdig ist die Schilderung bei Hippolytos (refut. haeres. V 115) *Ἀθηναῖοι μυοῦντες Ἐλευσίνια καὶ ἐπιδεικνύντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν. ὁ δὲ στάχυς οὗτός ἐστι καὶ παρὰ Ἀθηναίοις ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρακτηρίστου φωστὴρ τέλειος μέγας, καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄῤῥητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν.* Vgl. Aristot. fr. 15 Rose *Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.* Schol. Theokr. II 36 *φησὶν Ἀπολλόδωρος (ἐν τῷ περὶ θεῶν) Ἀθήνησι τὸν ἱεροφάντην τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης ἐπικρούειν τὸ καλούμενον ἠχεῖον.* Lehrreich ist auch, was Lukian über die Nachäffung der eleusinischen Mysterien durch Alexandros von Abunoteichos erzählt (Alex. 39). Weiteres über den Hierophanten bei Euseb. praep. ev. III 12. Himer. or. XXXI 3. Stob. flor. IV 107 Meineke.

2) Dio Chrys. XVII 273 *ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἱεροφάντης οὐχ ἅπαξ προαγορεύει τοῖς μυουμένοις ἕκαστον ὧν χρή.* Nach Pollux VIII 90 erlässt der Basileus an die mit Schuld behafteten das Verbot der Theilnahme (*βασιλεὺς προαγορεύει τοῖς ἐν αἰτίᾳ ἀπέχεσθαι μυστηρίων*). Die Ausschliessung der Nichthellenen von der Mysterienfeier gab später zu verschiedenen Deutungen Anlass: für Isokrates war der berühmte Perserhass der Athener der Grund. Interessant ist in diesem Zusammenhange auch eine Notiz des Lukian im Leben des Demonax 34: *ἐτόλμησε δέ ποτε καὶ Ἀθηναίους ἐρωτῆσαι δημοσίᾳ τῆς προῤῥήσεως ἀκούσας, διὰ τίνα αἰτίαν ἀποκλείουσι τοὺς βαρβάρους, καὶ ταῦτα τοῦ τὴν τελετὴν αὐτοῖς καταστησαμένου Εὐμόλπου βαρβάρου καὶ Θρᾳκὸς ὄντος.*

wortete: *τελετήν τε γάρ τινα συνίσταται (Ἀλέξανδρος) καὶ δᾳδουχίας καὶ ἱεροφαντίας, τριῶν ἑξῆς ἀεὶ τελουμένων ἡμερῶν· καὶ ἐν μὲν τῇ πρώτῃ πρόῤῥησις ἦν ὥσπερ Ἀθήνησι τοιαύτη . . . τὸ δὲ πλῆθος ἅπαν ἐπεφθέγγετο).*[1]) An die Ausübung der *πρόῤῥησις* schliesst sich das Recht, über die Aufnahmefähigkeit der Neueinzuweihenden zu entscheiden: Philostr. vit. Apoll. IV 18 *ὁ δ' ἱεροφάντης οὐκ ἐβούλετο παρέχειν τὰ ἱερά· μὴ γὰρ ἄν ποτε μυῆσαι γόητα, μηδὲ τὴν Ἐλευσῖνα ἀνοῖξαι ἀνθρώπῳ μὴ καθαρῷ τὰ δαιμόνια.* Iulian or. VII 239 *ὁ ἱεροφάντης προαγορεύει, ὅστις χεῖρα μὴ καθαρὸς καὶ ὅντινα μὴ χρή, τούτοις ἀπαγορεύων, μὴ μυεῖσθαι.* Der Hierophant hat ferner die Pflicht, den Mysten bei der Aufnahme die heiligen Offenbarungen der eleusinischen Glaubenslehre zu verkünden: Diog. Laert. VII 186 *ὁ λέγων τοῖς ἀμυήτοις τὰ μυστήρια ἀσεβεῖ. ὁ δ' ἱεροφάντης τοῖς ἀμυήτοις λέγει· ἀσεβεῖ ἄρα ὁ ἱεροφάντης.* II 101 *διηγεῖται ὁ ἱεροφάντης τὰ μυστήρια τοῖς ἀμυήτοις.*

Eine interessante in der Nähe des Eumenidenheiligthums am Areopag zum Vorschein gekommene Urkunde zeigt, dass der Hierophant verpflichtet war, an der Semnenschlucht dem Pluton zu Ehren Lectisternien zu veranstalten: *Τούσδε ἐπιώψ[ατο] ὁ ἱεροφάντης [τὴν κλίνην στρῶ]σαι τῷ Πλούτων[ι] καὶ τὴν τράπ[εζαν κοσμῆσαι] κατὰ τὴν μα[ν]τείαν τοῦ [θεοῦ]* (CIA II 948). Durch diesen Stein wird der auch sonst bekannte Zusammmenhang des eleusinischen Mysteriencultes mit den chthonischen Gottheiten bestätigt (CIA II 949. 950).

Ich reihe hieran zwei amtliche Befugnisse des Hierophanten, die einen mehr administrativen als cultlichen Charakter tragen. Aus der bekannten Urkunde über die Regelung der eleusinischen *ἀπαρχαί* erfahren wir, dass der Hierophant ebenso wie der Daduch officiell dazu verpflichtet war, den Erntezehnten für die eleusinischen Gottheiten einzutreiben: CIA IV 27 b *κελευέτω δὲ καὶ ὁ ἱεροφάντης καὶ ὁ δᾳδοῦχος μυστηρίοις ἀπάρχεσθαι τοὺς Ἕλληνας τοῦ καρποῦ κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν.* Ferner stand es dem Hierophanten zu, Strafen über die Staatssclaven zu verhängen, die mit der Aufbewahrung und Bewachung der Mustergewichte in Eleusis betraut waren: CIA II 476 Z. 47 *τὸν δ' ἐν Ἐλευσῖνι (δημόσιον καθεσταμένον κολαζόντων) ὅ τ[ε] ἱεροφάν[τη]ς [καὶ οἱ κα]θ[εσ]ταμένο[ι] ἄ[νδρ]ες καθ' ἕκαστον [τὸν ἐνιαυτὸ]ν ἐπὶ τὴν παν[ή]γυριν.* Ausser Eleusis

1) Warum Dittenberger (Hermes XX 14 A. 2) dieses *ἐπίφθεγμα* der Gesammtheit der Genneten zuschreibt, ist mir nicht verständlich.

kennen wir noch die Thulos und den Peiraieus als Aufbewahrungsorte von Normalmassen und -Gewichten.

Dass die Bekleidung der Hierophantenwürde ein erbliches Vorrecht des Eumolpidengeschlechtes gewesen ist, wird mit Recht von allen Seiten anerkannt.[1]) Leider ist es trotz der häufigen Erwähnung von Hierophanten sowohl bei Schriftstellern als auch auf Inschriften noch immer nicht möglich, zu bestimmen, welches System bei der Vererbung dieser Würde innerhalb des Geschlechtes beobachtet worden ist. Aus der Analogie der Keryken, bei denen im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. eine und dieselbe Familie ununterbrochen das höchste Gentilpriesterthum verwaltete, dürfen wir wohl schliessen, dass auch die Eumolpiden bei einer Vacanz darauf gesehen haben, dass der Amtsnachfolger mit seinem Vorgänger durch einen näheren Verwandtschaftsgrad verbunden war. In ähnlicher Weise haben im zweiten vorchristlichen Jahrhundert die Dionysiasten im Peiraieus die Priesterwürde durch Beschluss der Genossenschaft auf Lebensdauer den Mitgliedern einer bestimmten Familie übertragen.[2]) Noch fraglicher ist es, welche Gesetze über die Vererbung der Hierophantie innerhalb der engeren Grenzen der Familiengemeinschaft geherrscht haben. Auch wissen wir nicht, was in dem Fall geschehen ist, wo die Familie, an die das hohe Priesterthum geknüpft war, im Mannesstamm erlosch. Wir sind über diese Fragen bei anderen Geschlechtern, z. B. bei den Keryken und Eteobutaden besser als bei den Eumolpiden orientirt.

Ebensowenig wie über die Erblichkeit kann über die lebenslängliche Dauer des Hierophantenamtes ein Zweifel bestehen. Diese schon von Meursius richtig erkannte Thatsache wird durch die neuesten Inschriftenfunde mehrfach bestätigt. Dieselben widerlegen das Misstrauen gegen die Angaben des Pausanias (II 14, 1), der im Gegensatz zu der in Eleusis herrschenden Sitte (*ταῦτα μὲν διάφορα τῶν ἐν Ἐλευσῖνι νομίζουσι*) ausdrücklich bemerkt, dass der Hierophant zu Keleai *οὐκ ἐς τὸν βίον πάντα ἀποδέδεικται*, sondern *κατὰ ἑκάστην τελετὴν ἄλλοτε ἄλλος σφίσιν αἱρετός ἐστιν.*[3]) So heisst es z. B. in der Grabschrift auf den Hierophanten Glaukos, dass derselbe neun Jahre hindurch seinem Amte vorgestanden habe und im zehnten zu den unsterblichen Göttern

1) So viel ich weiss, sind F. Lenormant Recherches archéologiques a Éleusis 142 und Nowossadski Елевсинскія мистеріи (Petersburg 1887) 56 die einzigen, welche die Hierophantie für ein Wahlamt halten.

2) U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IX 294.

3) In Gela ist die Hierophantenwürde ebenso wie in Eleusis lebenslänglich und an eine bestimmte Familie erblich geknüpft (Herod. VII 153).

versammelt worden sei (Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 81). Auf eine lebenslängliche Dauer der Würde weist auch die Bestimmung, dass der Eigenname des Hierophanten von dem Augenblicke an, wo er die heilige Amtsweihe empfangen hatte, bis zu seinem Tode verschwiegen werden musste (Lukian Lexiph. 10 *ὅτι ἐξ οὗπερ ὡσιώθησαν* (*οἱ ἱεροφάνται*) *ἀνώνυμοί τέ εἰσι καὶ οὐκέτι ὀνομαστοὶ, ὡς ἂν ἱερώνυμοι ἤδη γεγενημένοι*). In diesem Sinne sagt der Hierophant Apollonios auf einem kürzlich in Eleusis ausgegrabenen Stein (Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 79)

Οὔνομα δ' ὅστις ἐγὼ μὴ δίζεο· θεσμὸς ἐκεῖνο
Μυστικὸς ᾤχετ' ἄγων εἰς ἅλα πορφυρέην.
Ἀλλ' ὅταν εἰς μακάρων ἔλθω καὶ μόρσιμον ἦμαρ,
Λέξουσιν τότε δὴ πάντες ὅσοις μέλομαι.

Das thun dann die Kinder nach dem Tode des Vaters: *νῦν ἤδη παῖδες κλυτὸν οὔνομα πατρὸς ἀρίστου* | *φαίνομεν, ὃ ζωὸς κρύψεν ἁλὸς πε-*[*λάγει*] | *οὗτος Ἀπολλώνιος ἀοίδιμος*. Uebrigens scheint die Hieronymie des Hierophanten eine erst in römischer Zeit aufgekommene Sitte zu sein.[1]) Zur näheren Bestimmung pflegte man den Namen des Vaters zwischen den Amtstitel und das Demotikon des Priesters einzuschieben, wie z. B. auf Inschriften aus der Zeit um die Wende des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr. geschieht: *Ἱεροφάντης Εὐστρόφου Πειραιεύς* oder *Ἱεροφάντης Μενεκλείδου Κυδαθηναιεύς* (CIA II 1047). Vor dieser Zeit lassen sich, soviel ich weiss, keine Spuren dieses Gebrauches nachweisen. Darum scheint es mir sehr fraglich, ob U. Köhler recht gethan, in die Lücke einer Inschrift des vierten Jahrhunderts (CIA II 949) den Vatersnamen des Hierophanten einzusetzen (*Ἱεροφάν*]*της Νουφρά-*[*δου*).[2]) Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass trotz der bekannten Zeugnisse über die Hieronymie die Namen der Hierophanten zu allen Zeiten und selbst in ganz officiellen Urkunden rückhaltslos genannt werden. An allen diesen Stellen eine Beziehung auf Verstorbene anzunehmen verbietet der Inhalt der Inschriften. Es scheint vielmehr das Verschweigen des Namens nur innerhalb eines ganz beschränkten Kreises

---

1) Dittenberger Hermes XX 13 A. 1.

2) Noch weiter geht E. Lübbert: 'Quod vetustissimorum Gelonis proavorum nulla apud Herodotum nomina propria traduntur, non ex Herodoti aliqua malevolentia explicandum, sed ex hieronymiae lege quae et olim antiquissimis temporibus et postea imperatorum aetate religiose observata sit' (Meletemata in Pindari locos de Hieronis regis sacerdotio Cereali Bonn 1886, 7). Auch abgesehen davon, dass wir nicht das Recht haben, eleusinische Cultgebräuche ohne weiteres auf kleinasiatische oder sicilische Verhältnisse zu übertragen, lehrt ein Blick auf die Reihe der erhaltenen Hierophantennamen das Gegentheil von der obigen Behauptung.

beobachtet worden zu sein, aller Wahrscheinlichkeit nach nur von solchen Leuten, die durch ein cultliches oder persönliches Band mit dem Priester verknüpft, auf diese Weise den höheren Grad ihrer Ehrfurcht und Hochachtung ausdrücken wollten. Diese Auffassung wird durch die Worte des Eunapios, eines eifrigen Anhängers und Verfechters des alten Mysterienglaubens, bestätigt: *Τοῦ δὲ ἱεροφάντου κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὅστις ἦν τοὔνομα, οὔ μοι θέμις λέγειν· ἐτέλει γὰρ τὸν ταῦτα γράφοντα* (Maxim. 475).

Dass der Hierophant gleich den anderen höheren Cultbeamten Athens seinen Ehrensitz im Dionysostheater hatte, ist selbstverständlich (CIA III 271). Derselbe bildete mit dem Sitze des Priesters des delischen Apollon einen Doppelthron und befand sich drei Plätze rechts von dem Mittelsitz, den der Priester des Dionysos Eleuthereus einnahm. Möglicherweise sind auf diesen reservirten Theaterplatz die *θρόνοι* zu beziehen, die bei Eunapios (Maxim. 475 *ἱεροφάντης, ᾧ μὴ θέμις ἱεροφαντικῶν ἅψασθαι θρόνων*) und im pseudodionischen Rhodiakos (XXXI 386 *θρόνοι, οὓ τὸν ἱεροφάντην καὶ τοὺς ἄλλους ἱερεῖς ἀνάγκη καθίζειν*) erwähnt werden.[1])

Während die Angehörigen der anderen Adelsgeschlechter, die eins der lebenslänglichen Staatspriesterthümer verwalteten, sich in politischer Hinsicht in keiner Weise von ihren Mitbürgern unterschieden, sondern ebenso wie diese öffentliche Aufträge ausführen und hohe Staatsämter bekleiden konnten, finden wir einen Hierophanten auffallender Weise nie als gleichzeitigen Inhaber eines öffentlichen Postens. Es liegt bei der Fülle des zu Gebote stehenden Materials nahe, diese Ausnahmestellung auf eine gesetzliche Bestimmung zurückzuführen.[2]) Wenn es dagegen bei Philostratos von dem Hierophanten Apollonios heisst, dass er *διαπρεπὴς τὰ πολιτικὰ γενόμενος ἔν τε πρεσβείαις ὑπὲρ τῶν μεγίστων ἐπρέσβευσεν ἔν τε λειτουργίαις, ἃς μεγίστας Ἀθηναῖοι νομίζουσιν τήν τε ἐπώνυμον καὶ τὴν ἐπὶ τῶν ὅπλων ἐπετράπη* (vit. soph. II 20), so wird man die Bekleidung dieser Ehrenämter mit grösster Wahrscheinlichkeit vor die Ernennung des Apollonios zum Hierophanten, die Philostratos an letzter Stelle erwähnt, zu setzen haben, zumal ausdrücklich hinzugefügt wird, dass derselbe zu der letzten hohen Ehre erst in spätem Alter gelangt sei. Der einzige Fall, wo wir den Hierophanten mit seinem heiligen Amte eine öffentliche Stellung verbinden sehen, ist die Mitgliedschaft des

1) Man könnte hier freilich ebenso gut an den feierlichen *ἐνθρονισμός* der Priester denken (Dittenberger Hermes XVI 175).

2) Vgl. Dittenberger Hermes XX 35.

Rathes, die mit der Verwaltung der eigentlichen Staatsämter garnichts zu thun hat (CIA III 1049).

Mit grösserer Sicherheit lässt sich die Frage beantworten, in wiefern hinsichtlich der Eheschliessung des Hierophanten eine gesetzliche Beschränkung bestanden hat. Aus den litterarischen Zeugnissen, die uns über diesen Punkt zu Gebote stehen[1]), hat man in neuerer Zeit übereinstimmend geschlossen, dass der eleusinische Hierophant zu strenger Beobachtung des Cölibats verpflichtet gewesen sei. Doch machen sich gegen diese Annahme mancherlei Bedenken geltend. Derselben widerstreitet nicht nur das Gesetz der Erblichkeit der Hierophantenwürde, sondern auch die urkundliche Thatsache, dass bei Schriftstellern und auf Inschriften mehrfach Söhne und Töchter von Hierophanten genannt werden ([Lys.] VI 54 *Διοκλῆς ὁ Ζακόρου τοῦ ἱεροφάντου*, Harpokr. s. *ἱεροφάντης· Ὑπερείδης φησί που· ἐγὼ δὲ οὔτε δᾳδούχου θυγατέρα ἔχω οὔτε ἱεροφάντου*, vgl. CIA III 718. 1282, vielleicht auch CIG II 1948). Andererseits fehlt jeder Grund, die für den Hierophanten gut bezeugte Sitte des *ἁγνεύειν* und *ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι* einfach zu leugnen. Man wird vielmehr anzunehmen haben, dass das Gebot der Keuschheit nur auf den jeweilig fungirenden Priester Bezug gehabt hat, keineswegs aber, dass die Ehelosigkeit eine nothwendige Vorbedingung zur Bekleidung der Hierophantenwürde gewesen ist.[2]) Letzteres zeigt auch eine bisher unbeachtete Stelle in der Rede des Isaios über die Erbschaft des Apollodoros, in der ausdrücklich bemerkt wird, dass der Eumolpide Lakrateides sich mit einer vornehmen Athenerin vor seiner Ernennung zum Hierophanten verlobt habe (9 *διδοὺς αὐτὴν Λακρατείδῃ, τῷ νῦν ἱεροφάντῃ γεγενημένῳ*).

Ich schliesse an diese Betrachtungen ein Verzeichniss der bisher bekannten Hierophanten an.[3])

---

1) Arrian Epikt. III 21, 16. Paus. II 14, 1. Iulian or. V 173. Hippol. refut. haeres. V 115. Origenes c. Cels. VII 729. Schol. Pers. Sat. V 145.

2) Ebenso unbegründet ist die allgemein getheilte Anschauung, dass der Hierophant erst in höherem Lebensalter zur Bekleidung seines priesterlichen Amtes zugelassen worden sei (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 81 *γεραλέην ψυχὴν ἐπ' ἀκμαίῳ σώματι Γλαῦκος*).

3) Einige derselben haben bereits Lenormant (Recherches archéologiques 142) und Nowossadski (Елевсинскія мистеріи 55) zusammengestellt. Mit welcher Ungenauigkeit das Verzeichniss des letzteren gearbeitet ist, zeigt um ein Beispiel zu wählen seine Benutzung der *Ἐφημερὶς Ἀρχαιολογική* 1883, aus der Nowossadski für den Hierophanten Glaukos nur das S. 81 mitgetheilte Zeugniss verwerthet, während ihm das wichtige Epigramm auf diesen Priester (S. 142) völlig unbekannt geblieben ist. Der

1. Zakoros. [Lys.] VI 54 *Βούλομαι τοίνυν εἰπεῖν, ἃ Διοκλῆς ὁ Ζακόρου τοῦ ἱεροφάντου, πάππος δὲ ἡμέτερος, συνεβούλευσε βουλευομένοις ὑμῖν, ὅτι δεῖ χρῆσθαι Μεγαρεῖ ἀνδρὶ ἠσεβηκότι.* Da der Urenkel des Hierophanten Zakoros im Mysterienprocess des Andokides (399) als Redner auftritt, so wird die Lebenszeit des ersteren ungefähr in das Ende des sechsten Jahrhunderts zu setzen sein. Der Ankläger des Andokides — wir wissen nicht genau ob derselbe Epicharis oder Meletos hiess — war also ein Eumolpide. Marthas Ansicht über den Namen dieses Hierophanten kann ich nicht beistimmen (Les sacerdoces athéniens 156: 'ce nom paraît n'être pas autre chose qu'une glose de *ἱεροφάντης*, qui se sera introduite dans le texte').[1])

2. Theodoros. Plut. Alk. 33 *Ἐψηφίσαντο δὲ τὴν οὐσίαν ἀποδοῦναι αὐτῷ (Ἀλκιβιάδῃ) καὶ τὰς ἀρὰς ἀφοσιώσασθαι πάλιν Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας, ἃς ἐποιήσαντο τοῦ δήμου προστάξαντος. Ἀφοσιουμένων δὲ τῶν ἄλλων Θεόδωρος ὁ ἱεροφάντης ‚Ἀλλ' ἐγώ' εἶπεν ‚οὐδὲ κατηρασάμην αὐτῷ κακὸν οὐδέν, εἰ μηδὲν ἀδικεῖ τὴν πόλιν'.* Als Lebenszeit dieses Hierophanten ergiebt sich darnach das Ende des fünften Jahrhunderts.

3. Lakrateides. Isaios VII 9 *εἰς Κόρινθόν τε στρατεύεσθαι μέλλων (Ἀπολλόδωρος) εἴ τι πάθοι, διέθετο τὴν οὐσίαν καὶ ἔδωκε τῇ ἐκείνου μὲν θυγατρί, ἐμῇ δὲ μητρί, αὐτοῦ δὲ ἀδελφῇ, διδοὺς αὐτὴν Λακρατείδῃ*[2]) *τῷ νῦν ἱεροφάντῃ γεγενημένῳ.* Aus der Erwähnung des korinthischen Feldzuges gewinnen wir den Anfang des vierten Jahrhunderts als Zeitpunkt der Handlung. Der Hierophant Lakrateides ist merkwürdiger Weise noch nirgends verzeichnet worden.

4. Archias. [Demosth.] LIX 116 *Ἄξιον δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμηθῆναι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι Ἀρχίαν τὸν ἱεροφάντην γενόμενον, ἐξελεγ-*

S. 82 erwähnte Hierophant Chairetios, dem das interessante Ehrendekret der Eumolpiden und Keryken gilt, wird gänzlich ignorirt, während der auf derselben Seite genannte Apollinarios aus ganz später Zeit herangezogen worden ist. Ebenso lückenhaft sind die litterarischen und sonstigen epigraphischen Nachweise. Bei dieser Arbeitsweise nimmt es nicht Wunder, dass unter den zehn Hierophanten, die Nowossadski aufgetrieben hat, auch ein mythischer Argiver Namens *Τρόχιλος* figurirt, der in der peloponnesischen Ortssage als Vater des Eubuleus und Triptolemos galt (Paus. I 14, 2). Noch spärlicher ist W. Petersens (hist. gent. att. 68) Sammlung ausgefallen, die bloss aus drei Exemplaren besteht.

1) G. Loeschcke macht mich treffend auf die im Eumolpidengeschlecht gebräuchlichen specifisch religiösen Eigennamen aufmerksam (*Ζάκορος Προφήτης Θεόδωρος Θεόδοτος Θεόφημος*).

2) Der Name lautet *Λακρατείδης*, nicht wie in den Handschriften geschrieben wird *Λακρατίδης* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1886 Taf. 3).

χθέντα ἐν τῷ δικαστηρίῳ ἀσεβεῖν θύοντα παρὰ τὰ πάτρια τὰς θυσίας, ἐκολάσατε ὑμεῖς. οὐκοῦν δεινὸν τὸν μὲν καὶ ἐκ γένους ὄντα τοῦ Εὐμολπιδῶν καὶ προγόνων καλῶν κἀγαθῶν καὶ πολίτην τῆς πόλεως, ὅτι ἐδόκει τι παραβῆναι τῶν νομίμων, δοῦναι δίκην. Eine genaue Zeitbestimmung des Hierophanten lässt sich aus diesen Worten nicht entnehmen: man gewinnt bloss die Mitte des vierten Jahrhunderts als terminus ante quem.

5. Eurykleides. Diog. Laert. II 101 *ὁ δ' οὖν Θεόδωρος προκαθίσας ποτὲ Εὐρυκλείδῃ τῷ ἱεροφάντῃ λέγε μοι, ἔφη, Εὐρυκλείδη, τίνες εἰσὶν οἱ ἀσεβοῦντες περὶ τὰ μυστήρια;* Der Philosoph Theodoros mit dem Beinamen *ἄθεος* war ein Zeitgenosse des Demetrios von Phaleron. Die Stelle ist für die Beobachtung des Hieronymiegesetzes bezeichnend.

6. Nuphrades. CIA II 949 *[Ἱεροφάν]της Νουφρά[δης ... ἀνέγραψεν] τοὺς ἐπιοφθ[έντας τήν τε] κλίνην στρῶσαι τῷ [Πλούτωνι καὶ τὴν] τράπεζαν κοσμῆσα[ι κατὰ τὴν μαντείαν] τοῦ θε[οῦ].* Vgl. CIA II 948. Die Inschrift stammt aus den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts. U. Köhler (Hermes VI 106) ergänzt die erhaltenen Buchstaben des Namens in *Νουφρά[δου* und sieht darin den Vatersnamen des hieronymen Hierophanten. Ein zwingender Gegenbeweis lässt sich gegen diese Voraussetzung nicht führen, doch spricht das bisher bekannte Material, namentlich das eben angeführte Beispiel des Eurykleides, der kurz vor oder nach dem hier erwähnten Hierophanten im Amte gewesen ist, nicht für Köhlers Ergänzung. Dazu kommt, dass auf einer inhaltlich durchaus gleichartigen Inschrift aus dem Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. das Gesetz der Hieronymie augenscheinlich noch nicht beobachtet worden ist (CIA II 950). Der Name des Priesters ist hier freilich gleich dem seines Vaters von einer Lücke verschlungen, doch lassen die auf dem Stein noch sichtbaren Worte deutlich erkennen, dass das fehlende Stück nichts anderes, als den Namen, Vatersnamen und das Demotikon des Hierophanten enthalten hat (........ *ἱερ]οφάντης* | ..... *ου ἱεροφάντου* | .... *ἀνέ]γραψεν τοὺς* | *[ἐπὶ κλίνην κ]αὶ ἐπὶ τράπε* | *[ζαν ἐπιοφθέντας] τῷ Πλούτωνι* | *[κατὰ τὴν μαντ]ῆαν τοῦ θεοῦ*).

7. Chairetios, Sohn des Prophetes aus Eleusis. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82. Die in Eleusis gefundene, allem Anschein nach ins dritte vorchristliche Jahrhundert gehörende Inschrift enthält ein von den Eumolpiden und Keryken gemeinsam abgefasstes Belobigungsdekret für den Hierophanten Chairetios, der mit seinem vollen Namen genannt wird (*δεδόχθαι Κήρυξι καὶ Εὐμολπίδαις ἐπαινέσαι τὸν ἱεροφάντην Χαι-*

ρήτιον Προφήτου Ἐλευσίνιον καὶ στεφανῶσαι μυῤῥίνης στεφάνῳ, ὡς πάτριόν ἐστιν αὐτῷ, εὐνοίας ἕνεκεν, ἣν ἔχων διατελεῖ εἰς τὰ γένη). Als Antragsteller fungirt Thrasyphon, der Sohn des Hierokleides aus Xypete, ein Angehöriger des einen der beiden Priestergeschlechter. Der auf der Stele dargestellte Myrtenkranz umschliesst die Worte *Κήρυκες | καὶ Εὐμολπίδαι | τὸν ἱεροφάντην | Χαιρήτιον | Ἐλευσίνιον*. Für die Verfertigung und Errichtung der Stele haben die Archonten der beiden Geschlechter zu sorgen (*τῆς δὲ ποιήσεως τῆς στήλης καὶ τῆς ἀναθέσεως ἐπιμεληθῆναι τοὺς ἄρχοντας τῶν γενῶν*). Als Aufstellungsort wird die *αὐλή* des eleusinischen *ἱερόν* bezeichnet.

8. Theodotos, Sohn des Eustrophos aus dem Peiraieus. In einem längeren Verzeichniss vornehmer Athener, über dessen Zweck noch Dunkelheit herrscht, wird ein *Ἱεροφάντης Εὐστρόφου Πειραιεύς* erwähnt (CIA II 1047). Die Inschrift stammt aus dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Den Namen des hieronymen Hierophanten scheint mir ein Ehrendekret der salaminischen Kleruchen aus dem Jahre 127 v. Chr. zu ergeben, in dem ein *Θεόδοτος Εὐστρόφου Πειραιεύς* von den Salaminiern als Gymnasiarch belobt wird (CIA II 594). Derselbe hat die Hierophantenwürde wohl erst nach dieser Zeit erlangt.

9. *Ἱεροφάντης Μενεκλείδου Κυδαθηναιεύς*. CIA II 1047. Ein direkter Nachkomme des hier erwähnten Hierophanten und folglich ebenfalls ein Eumolpide scheint *Μενεκλείδης [Θ]εοφήμου Κυδα[θ]ηναιεύς* gewesen zu sein, der zu Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. (noch vor dem Jahre 37) unter dem Archontat des Zenon das Amt eines Kosmeten bekleidete (CIA III 1076).

10. Flavios. CIA III 1029. 1030 *Φλάουιος ἱεροφάντης*. Er erscheint in beiden Urkunden unter den *ἀείσιτοι*. Als Abfassungszeit der ersten Inschrift bestimmt Dittenberger im Gegensatz zu Neubauer (Comment. epigraphicae 23 ff.) die Jahre 165/6—167/8 n. Chr., während er die zweite bald darauf (166/7—168/9) folgen lässt. Ich sehe keinen Grund, von Dittenbergers sorgfältig erwogenen Ansätzen abzuweichen.

11. Iulios. CIA III 1031. 1032. 1034. 1035. 1038. 1040. 1046. 1048. Er wird achtmal in den Verzeichnissen der *ἀείσιτοι* erwähnt. Vgl. Boeckh CIG I 190. Lenormant (Rech. arch. a Éleusis 143) statuirt ohne Grund zwei verschiedene Hierophanten dieses Namens und lässt den ersten bereits um 150 n. Chr. fungiren. Doch kann die früheste Inschrift, auf der Iulios erwähnt wird (1031), wie Dittenberger gezeigt hat, nicht älter als das Jahr 168/9 sein. Wir werden demnach seine Amtsdauer ungefähr durch die Jahre 170—180 umgrenzen dürfen.

12. Klaudios Apollinarios, Sohn des Tib. Kl. Apollodoros aus Acharnai. CIA III 1049 erscheint dieser *Κλαύδιος ἱεροφάντης Ἀχαρνεύς* unter den Prytanen der Oineis. Da das Verzeichniss um 190 n. Chr. herum abgefasst ist, werden wir in diesem Hierophanten wohl den direkten Amtsnachfolger des Iulios sehen dürfen. Seinen vollen Namen erfahren wir CIA III 1140, wo ein *Κλαύδιο[ς Πο]λύζηλος Ἀχαρνεύ[ς* als *ἀδελφὸς ἱεροφ[άν]του Κλαυδίου Ἀπο[λλ]ινα[ρίου] Ἀχαρνέως* genannt wird. Polyzelos bekleidete kurz vor 180 n. Chr. das Amt eines Kosmeten. Der Vater der beiden ist Tib. Kl. Apollodoros aus Acharnai, der CIA III 747 seinem Sohne Polyzelos in seiner Eigenschaft als Gymnasiarch eine Statue setzt.[1]) Der Vater dieses Apollodoros und Grossvater des Polyzelos und Apollinarios scheint *Πολύζηλος Ἀπολλοδώρου Ἀχαρ[νεύς* gewesen zu sein, der CIA III 1100 als Ephebe erwähnt wird. Der Hierophant Kl. Apollinarios dürfte identisch sein mit dem kürzlich entdeckten ΙΕΡΟΦΑΝΤΗϹ ΑΠΟΛΛΙΝΑΡΙΟϹ, über den der Herausgeber der Inschrift bemerkt: ‚*Ὅσον ἐγὼ οἶδα, τὸ ὄνομα ἀλλαχόθεν δὲν εἶναι γνωστόν*‘ (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82).

13. Nummios. CIA III 1051 Ν̊ ΙΕΡΟΦΑΝΤΗΣ. Dittenberger: ‘verisimillimum est, huius tituli aetatem annorum 190 et 200 p. Chr. terminis includi’. Nummios ist wohl der directe Nachfolger des Klaudios Apollinarios gewesen.

14. Herakleides. Philostratos (vit. soph. II 20) erwähnt ihn zusammen mit:

15. Logimos und Glaukos unter den Vorgängern des Hierophanten Apollonios: (*Ἀπολλώνιος*) *Ἡρακλείδου μὲν καὶ Λογίμου καὶ Γλαύκου καὶ τῶν τοιούτων ἱεροφαντῶν εὐφωνίᾳ μὲν ἀποδέων, σεμνότητι δὲ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ καὶ κόσμῳ παρὰ πολλοὺς δοκῶν τῶν ἄνω.* Darnach müssen diese Hierophanten noch dem zweiten Jahrhundert v. Chr. angehören.

16. Glaukos. Ausser Philostratos a. a. O. erwähnt einen Hierophanten dieses Namens ein Grabepigramm spätrömischer Zeit (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 81), in dem es von ihm heisst, dass er nach neunjähriger Amtsdauer selig aus dem Leben geschieden sei. Es liegt nahe, den bei Philostratos und auf dem eleusinischen Stein erwähnten Glaukos mit einem dritten Hierophanten dieses Namens zu identificiren, über dessen Verwandtschaftsverhältniss uns eine andere, ebenfalls in der *Ἐφ. Ἀρχ.*

---

1) Dumont fastes éponymiques 35 und Dittenberger CIA III 1049 vermengen beide die Namen Apollodoros und Apollonios.

1883, 142 publicirte Inschrift Aufschluss giebt.[1]) Als redende erscheint in dem Epigramm Eunike, eine Tochter des Kallaischros und der Thaleia. Als Eltern des Kallaischros werden Zoïlos und Eunike genannt, eine Tochter der Hierophantin Eisidote und Nachkommin des Redners Eisaios. Neben Zoïlos werden dann auch seine Brüder, der Hierophant Glaukos und ein Kallaischros erwähnt, die sich des weiteren auch der Verwandtschaft mit einer römischen Senatorenfamilie rühmen (*οὐ μὲν ἐμεῖο [τηλ]οῦ συγκλήτοιο πέλει γένος*). Als Ergänzung zu den auf diesem Stein erhaltenen Personalnotizen tritt eine interessante neuerdings in Eleusis ausgegrabene Inschrift, welche ein Grabepigramm auf die Hierophantin Eisidote enthält, das ihr ihre Tochter Eunike und ihre Enkel Kallaischros und Glaukos gesetzt haben (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1885, 147). Als Vater des aus Plinius (epist. II 3) und Philostratos (vit. soph. II 26. 35. 36. 40) bekannten Redners Eisaios lernen wir hier einen gleichnamigen Philosophen kennen, einen Lehrer des Kaisers Hadrian (*ὅς δὴ καὶ βασιλῆος ἀμύμονος Ἀδριανοῖο | Μουσάων ἀγαθὴν εἶχε διδασκαλίην*). Dieser war wohl mit einer Syrerin verheirathet, da sein Sohn, der Redner, bei Philostratos *ὁ Ἀσσύριος* und das Geschlecht desselben auf dem Steine *Ἑλλάδος εὐρυχόρου πρῶτον γένος Ἀντολίης τε* heisst.

17. Klaudios aus Marathon. CIA III 10 *Κλ. ἱεροφάντης Μαραθώνιος*). Der Name erscheint auf einem Dekret des Jahres 209/10 unter den *ἀείσιτοι*. Das inschriftlich erhaltene Demotikon des Hierophanten lehrt, dass derselbe mit dem gleichnamigen Acharner, den wir bereits oben als Hierophanten kennen gelernt haben, nicht zu verwechseln ist.

18. Apollonios. Philostratos vit. soph. II 20 *Πρεσβεύων δὲ παρὰ Σεβῆρον ἐν Ῥώμῃ τὸν αὐτοκράτορα ἀπεδύσατο πρὸς Ἡρακλείδην τὸν σοφιστὴν τὸν ὑπὲρ μελέτης ἀγῶνα καὶ ἀπῆλθεν ὁ μὲν ἀτέλειαν ἀφαιρεθεὶς ὁ δὲ Ἀπολλώνιος δῶρα ἔχων.* Er wird wohl trotz der starken Verbreitung dieses Namens in der Kaiserzeit mit dem Hierophanten Apollonios zu identificiren sein, den ein in Eleusis gefundener Stein *ἐκ προγόνων ῥητῆρα λόγοις ἐναγώνιον αἰεί* nennt (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 79). Der Hierophant und Sophist Apollonios wurde nach Philostratos *ἐν τῷ προαστείῳ τῆς Ἐλευσινάδε λεωφόρου* begraben. Möglicherweise bezieht sich die Inschrift CIA III 775a [*Κατὰ τὰ*] *δόξαντα Ἀ*[*ρεοπαγείταις*] *Ἀπολλώνιο*[*ν τ*]*ὸν σοφιστήν* auf denselben Mann.

19. Erotios. CIA III 718 *Δηοῦς καὶ κούρης θεοείκελον ἱεροφάντην | κυδαίνων πατέρα στῆσε δόμοις Κλεάδας | Κεκροπίης σοφὸν*

---

1) B. Keil Hermes XX 625.

ἔρνος, Ἐρώτιον, ᾧ ῥα καὶ αὐτός | Λερναίων ἀδύτων ἶσον ἔδεκτο γέρας. Die in Athen gefundene Inschrift gehört dem dritten Jahrhundert nach Chr. an. Der argivische Hierophant Kleadas, auch aus einem Epigramm der Anthologie bekannt (IX 688 *Κλεάδας Λερναίων ἀδύτων περιώσιος ἱεροφάντης*), stellt die Bildsäule seines Vaters Erotios, der in Eleusis dasselbe Amt, wie der Sohn in Argos bekleidete, in Athen auf. Kaibel Epigrammata 866.

20. Firmos aus Gargettos. CIA III 1282 *Ἱεροφάντης Γαργήττιος ὁ ποτὲ Φίρμος, οὗ Φίρμος, οὗ Μουσώνιος ὁ κ[α]ὶ Βουτάχιος.* Die Zeit dieser in Eleusis gefundenen Inschrift lässt sich nicht genau bestimmen, da uns aus der Kaiserzeit eine grössere Anzahl von Gargettiern dieses Namens erhalten sind. Boeckh (CIG I 384) bringt mit dem hier erwähnten Musonios eine Musonia (CIA III 1647) zusammen, die er als 'filia Gargettii cuiusdam' bezeichnet. Doch ist es sehr fraglich, ob die in jener Inschrift erhaltenen Buchstaben ΓΑΡ- überhaupt als das Demotikon des Vaters der Musonia gefasst werden dürfen, da der Name der Musonia selbst drei Zeilen höher steht. Das dem Namen des Hierophanten beigefügte *ποτέ* bezieht sich natürlich auf die Zeit, wo er noch nicht im Amte war. Die Inschrift bildet das Fragment eines genealogischen Verzeichnisses der Eumolpiden oder eines Zweiges derselben.

21. Antiochos. CIG II 1948 *Ἀγαθῇ τύ]χῃ· [ἡ δεῖνα τοῦ δεῖνος] Ἀντιόχου τ[οῦ] ἱεροφάν[του γ]υνὴ τὴν ἄνοδον οἰκοδομήσασα καὶ τὸν πλησίον τοῖχον κατασκευάσασα σὺν τῇ πυλίδι ἀνέθηκε τῷ ἐπιφανεστάτῳ θεῷ Διονύσῳ Εὐβουλεῖ καὶ* ΤΟΙΣ Τ \ / ΤΝΤ Boeckh ergänzt die letzte Zeile allerdings zweifelnd in ΤΟΙΣΣΥΝΝΑΟΙΣΘΕΟΙΣ, doch passen diese Worte ganz unmöglich zu den erhaltenen Buchstabenresten. Ebenso deutlich ist es zu erkennen, dass letztere entweder fehlerhaft eingehauen oder von den Modernen falsch wiedergegeben worden sind. Die ehemals im Museum Nannianum in Venedig befindliche Inschrift ist jetzt leider verschollen. Wir kennen weder ihre Abfassungszeit noch ihren Fundort. Einen Anhaltspunkt zu einer Ergänzung scheint mir die Opfervorschrift in der bekannten Urkunde über die eleusinischen *ἀπαρχαί* (CIA IV 27 b *Z.* 36) zu gewähren, in der folgende Göttergemeinschaft auftritt: *θύειν δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ πελάνου καθότι ἂν Εὐμολπίδαι [ἐξηγῶ]νται, τριττοίαν δὲ βόαρχον χρυσόκερων τοῖν θεοῖν ἑκα[τέρᾳ ἀ]πὸ τῶν κριθῶν καὶ τῶν πυρῶν καὶ τῷ Τριπτολέμῳ καὶ τῷ [θε]ῷ καὶ τῇ θεᾷ καὶ τῷ Εὐβούλῳ ἱερεῖον ἑκάστῳ τέλειον.* Hiernach dürften am Schluss unserer Inschrift die

Worte ΤΟΙΝ ΘΕΟΙΝΚΑΙΤΡΙΠΤΟΛΕΜΩΙ zu ergänzen sein. Die nahen Beziehungen der Eumolpiden zu den Gottheiten der Unterwelt sind bekannt. Ich trage daher kein Bedenken, die obige Inschrift für attisch und den daselbst erwähnten Antiochos für einen eleusinischen Hierophanten zu halten.

22. Nestorios. Zosimos IV 18, 2 *Νεστόριος ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις ἱεροφαντεῖν τεταγμένος ὄναρ ἐθεάσατο παρακελευόμενον χρῆναι τὸν Ἀχιλλέα τὸν ἥρωα δημοσίαις τιμᾶσθαι τιμαῖς.* Nestorios verwaltete sein Amt im Todesjahre des Kaisers Valentinian (375).

Sonst begegnen wir auf attischen Inschriften noch einer Anzahl Hierophanten, deren Namen theils absichtlich verschwiegen, theils verstümmelt oder gänzlich zerstört sind: CIA II 1047 *ἱεροφάντης Θεο.....* II 950 ... *ἱερ]οφάντης .... -ου ἱεροφάντου.* CIA II 1345 *[τὰ γ]ένη [τὰ πε]ρὶ τὼ θεὼ [ἱεροφα]ντοῦντα [φιλοτιμίας] ἕνεκεν [καὶ εὐσε]βείας. — Εὐ[μολπίδαι] ἱερο[φαντοῦντα] εὐσεβ[είας ἕνεκεν] καὶ φ[ιλοτιμίας].* CIA III 5. 34. 271. In den Katalogen der *ἀείσιτοι*: CIA III 1041. 1042. 1044. 1045. Ein hieronymer Hierophant wird in dem genealogischen Register der Keryken erwähnt, auf die er in weiblicher Linie zurückging (CIA III 1283 *Διονυσίας καὶ Ἡγίου τοῦ Ἡγίου Ξεναγόρας. Ξεναγόρου καὶ Ἀριστοφανείας Βικτωρείνου ἱεροφάντης*). Seine Geburtszeit fällt zwischen 270 und 300 n. Chr.

Die Hierophantin. Dem Hierophanten entspricht unter dem weiblichen Cultpersonal der Eleusinier die *ἱεροφάντις*. Es ist auffallend, wie geringe litterarische Nachrichten über die sacralen Functionen und die amtliche Stellung dieser Priesterin erhalten sind. Auf Grund des vorhandenen Materials lässt sich nicht einmal mit Sicherheit entscheiden, ob gleichzeitig nur eine oder mehrere Hierophantinnen im eleusinischen Gottesdienst vertreten gewesen sind. Für letzteres spricht die Glosse des Photios s. *ἱεροφάντιδες· αἱ τὰ ἱερὰ φαίνουσαι τοῖς μυουμένοις* sowie ein Fragment des Istros, in dem neben einem Hierophanten eine Mehrzahl von Hierophantinnen erwähnt werden (Schol. Soph. O. C. 681 *καὶ τὸν ἱεροφάντην καὶ τὰς ἱεροφάντιδας καὶ τὸν δᾳδοῦχον καὶ τὰς ἄλλας ἱερείας μυῤῥίνης ἔχειν στέφανον*). Hiermit ist vielleicht eine Bemerkung des Pausanias zu combiniren, der die oberste Leitung der eleusinischen Sacra dem Eumolpos und den Töchtern des Keleos zuschreibt (I 38, 3 *τὰ δὲ ἱερὰ τοῖν θεοῖν Εὔμολπος καὶ αἱ θυγατέρες δρῶσιν αἱ Κελεοῦ*). Doch ist es immerhin möglich, wenn auch wegen der Gegenüberstellung des Eumolpos nicht gerade wahrscheinlich, dass die eleusi-

nischen Königstöchter hier für das gesammte, bei der Mysterienfeier sehr zahlreich vertretene weibliche Cultpersonal gesetzt worden sind. Gänzlich unstatthaft ist es dagegen in dem Namen der ἱεροφάντιδες eine zusammenfassende Bezeichnung der 'tota sacerdotum feminarum classis' der Eleusinier zu sehen[1]): gerade das zur Stütze dieser Ansicht verwandte Fragment des Istros, der die ἄλλαι ἱέρειαι ausdrücklich von den ἱεροφάντιδες unterscheidet, liefert den Beweis gegen die Richtigkeit dieser Hypothese.

Dem Namen der Priesterin entsprechend werden wir ebenso wie beim Hierophanten in dem φαίνειν der ἱερά den wesentlichsten Inhalt ihrer liturgischen Thätigkeit zu erblicken haben.[2]) Darauf weist ausser der oben angeführten Glosse des Photios eine interessante Weihinschrift aus römischer Zeit, in welcher der Amtsname der Priesterin durch die Angabe ihrer Culthandlung umschrieben wird (CIA III 737 τόνδε ἀπὸ δᾳδούχων ἱερῆς μητρός τε γεγῶτα | ἣ τελετὰς ἀνέφαινε θεοῖν παρ' ἀνάκτορα Δηοῦς). Die Steine bezeugen ferner, dass die Hierophantinnen beim Antritt ihres Amtes ebenso wie der Hierophant ihren alten Namen ablegten und hieronym wurden. Auch hier haben sich für diese Sitte nur aus römischer Zeit Beispiele erhalten: CIA III 900

Μήτηρ Μαρκιανοῦ, θυγάτηρ Δημητρίου εἰμί·
Οὔνομα σιγάσθω· τοῦτ' ἀποκληζομένη
Εὖτέ με Κεκροπίδαι Δηοῖ θέσαν ἱεροφάντιν
Αὐτὴ ἀμαιμακέτοις ἐγκατέκρυψα βυθοῖς.

CIA III 901 Μουνδικίαν Σεκουνδίλλα[ν] Βούρρου θυγατέρα καὶ Ἱεροφάντιδος ἀρετῆς ἕνεκα καὶ τῆς εἰς τὴν πατρίδα εὐνοίας. CIA III 914 Κούρην υἱῆος περιώνυμον Ἱεροφάντις | θῆκε θεαῖς ἰδίαις μύστιν Ἀθηναΐδα. Dagegen beziehen sich die Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 142 und 1885, 146 veröffentlichten Inschriften, in denen die Namen der Hierophantinnen mit vollständiger Angabe ihrer Verwandtschaftsverhältnisse genannt werden, augenscheinlich auf Verstorbene.

Die Unzulänglichkeit der modernen Ansichten über wichtige Fragen des eleusinischen Cultes offenbart sich besonders deutlich bei der Bestimmung der Geschlechtsangehörigkeit der Hierophantin. Es ist auffallend, mit welcher Einstimmigkeit und Entschiedenheit alle neueren Forscher, die dieses Thema berührt haben, jeden Zusammenhang der

---

1) Bossler de gentib. sacerd. 26.

2) Auch der Gesang der Hierophantin wird hervorgehoben (Hermesianax bei Athen. XIII 597).

Hierophantin mit dem Eumolpidengeschlecht leugnen und andererseits die Herkunft dieser Priesterin aus dem Geschlecht der *Φιλλεῖδαι* als unumstössliche Thatsache hinstellen.[1]) Das Fundament dieser Ansicht bildet eine Glosse des Photios, der zufolge die aus dem Geschlecht der Philleiden gebürtige Priesterin der Demeter und Kore die Mysten in Eleusis eingeweiht hätte (*Φιλλεῖδαι· γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν· ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μύουσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι*). Neben dieser Angabe besitzen wir eine Reihe urkundlicher Belege, dass der eleusinische Hierophant und die Hierophantin die Einweihung der Mysten in Eleusis vollzogen haben. Indem man nun auf Grund dieser Thatsache den religiösen Act des Weihens als ausschliessliches und specielles Vorrecht des Hierophanten und der Hierophantin betrachtete, identificirte man die bei Photios erwähnte Priesterin der Demeter und Kore mit der Hierophantin und erhielt so das gewünschte Zeugniss über die Geschlechtsangehörigkeit der letzteren. In dieser Schlussfolgerung sind zwei Fehler enthalten. Erstens hat die Einweihung in die eleusinischen Mysterien zu keiner Zeit bloss dem Hierophanten und der Hierophantin als solchen zugestanden, sondern diese religiöse Handlung ist vielmehr, wie urkundlich feststeht, ein heiliges Reservatrecht der beiden an der Spitze des eleusinischen Gottesdienstes stehenden Geschlechter der Eumolpiden und Keryken gewesen (CIA I 1 *μ[υ]εῖν δ' εἶ[ναι τοῖς] οὖσι [Κη]ρύκων [καὶ] Εὐ[μολπιδῶν]*).[2]) Diese sacrale Vorschrift bezieht sich natürlich nur auf die Einweihung in die grossen Mysterien und nur von diesen ist nachweislich an allen den Stellen die Rede, wo eine durch die Hierophantin vollzogene Einweihung erwähnt wird. Dagegen berechtigt uns nichts zu der Annahme, dass in der Photiosglosse gerade auf diese in Eleusis stattfindende Hauptfeier Bezug genommen worden ist: wie durch untrügliche Zeugnisse feststeht, wurden *ἐν Ἐλευσῖνι* ausser den

1) Boeckh CIG I p. 457. Index lect. Berol. 1830, 2. O. Müller Kunstarchaeol. Werke I 100 A. 4. Kl. Schriften II 263. Bossler de gentib. sacerd. 26. Meier de gentil. 31. Schoemann Gr. Alterth. II 383. Petersen Philol. S. B. I 168. Lenormant Recherches archéol. 30. 184. Strube Bilderkreis von Eleusis 29. Martha Les sacerdoces athéniens 158. Nowossadski Елевсинскія мистеріи 69.

2) Dittenberger (Hermes XX 32) erwähnt dieses Gesetz ohne den Widerspruch desselben mit der Photiosglosse zu berühren. Nowossadski (a. a. O. 70) ist der einzige, der die unverkennbare Discrepanz zwischen diesen beiden Zeugnissen auszugleichen sucht und zwar durch die Hypothese, dass die *Φιλλεῖδαι* möglicherweise durch Verwandtschaft mit den Eumolpiden oder Keryken verbunden gewesen wären, ein Auskunftsmittel, das ein besonnenerer Forscher sich wohl gescheut haben würde auszusprechen.

Eleusinien noch andere Feste mysteriösen Charakters (*μυστήρια περιέχουσα*) begangen, mit denen ebenfalls eine Einweihung (*μύησις*) verbunden war.[1]) Aus dem Gesagten ergiebt sich mithin zweierlei: erstens, dass eine in Eleusis die Weihe vollziehende weibliche Cultperson keineswegs mit Nothwendigkeit für die Hierophantin gehalten werden muss und zweitens, dass die bei Photios erwähnte religiöse Feier ganz und garnicht mit derjenigen identisch gewesen zu sein braucht, an der die Einweihung ausschliesslich den Mitgliedern der beiden grossen Priestergeschlechter zukam. Der zweite Fehler der obigen Schlussfolgerung betrifft die willkürliche Gleichsetzung der bei Photios als *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης* bezeichneten Priesterin mit der eleusinischen Hierophantin. Da der erstere Ausdruck nachweislich einen officiellen, bei Schriftstellern und auf Monumenten häufig vorkommenden Culttitel wiedergiebt, so ist es schlechterdings nicht einzusehen, aus welchem Grunde Photios, wenn er sagen wollte, dass die eleusinische Hierophantin dem Philleidengeschlechte erblich angehörte, den üblichen Amtstitel dieser bekannten Priesterin in einer Weise umschrieben haben sollte, die nothwendig zu Missverständnissen führen musste. Ich glaube daher durch eine Combination des oben erwähnten Gesetzes mit der urkundlichen Thatsache, dass die Hierophantin an den Eleusinien als weihende Priesterin erscheint, den vollgültigen Beweis zu liefern, dass letztere dem Eumolpidengeschlecht erblich angehörte. Aus dem Wortlaut des Gesetzes ergiebt sich dieser Schluss freilich nicht mit zwingender Nothwendigkeit, denn ein verhärteter Zweifler könnte auf Grund des betreffenden Paragraphen immerhin die Frage aufwerfen, ob die Hierophantin nicht ebensogut auch dem Kerykengeschlecht angehört haben könnte. Darum muss uns eine urkundliche Bestätigung, so überflüssig sie an sich erscheinen mag, doch willkommen sein. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 142 und 1885, 146 hat Philios zwei in Eleusis gefundene, ganz gleichartige Grabinschriften zu Ehren zweier mit einander nahe verwandten Frauen veröffentlicht, von denen die letztere ausdrücklich als Hierophantin bezeichnet ist. Als Errichter dieser Stele werden die Tochter der Verstorbenen, Eunike und ihre beiden Enkel Kallaischros und Glaukos genannt. Den Namen der geehrten Priesterin, *Εἰσιδότη*, erfahren wir aus der ersten Inschrift, die einer Urenkelin derselben, die den gleichen Namen, wie die Tochter der Eisidote führte, gesetzt ist. Der durchaus gleichartige Charakter der beiden Grabschriften sowie die Worte *Μυστίπολοι Δήμητρος ἐμεῖό τις ἱερὴ ἔστω | μνημοσύνη Δηοῦς*

---

1) Z. B. die *Ἁλῷα*. Näheres hierüber bei der Besprechung der *Φιλλεῖδαι*.

παρ' ἀνακτόρῳ, die der Euneike Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 142 in den Mund gelegt werden, lassen keinen Zweifel darüber, dass die hier Geehrte bei Lebzeiten dasselbe hohe Priesteramt, wie ihre Urgrossmutter, bekleidet hat. Die Zugehörigkeit dieser Priesterin zum Eumolpidengeschlecht ergiebt sich aber aus der Thatsache, dass sie in männlicher Linie eine Enkelin des Zoilos, des leiblichen Bruders des Hierophanten Glaukos gewesen ist. Dieselbe Geschlechtsangehörigkeit folgt hieraus natürlich für die Hierophantin Eisidote, die sich auf ihrem Grabstein nicht ohne Grund ihrer vornehmen Herkunft rühmt (Ἑλλάδος εὐρυχόρου πρῶτον γένος).

Auf attischen Inschriften wird die Hierophantin im ganzen selten und zwar erst in späterer Zeit erwähnt:

1. CIA III 886 ὁ δῆμος [Ἱ]ε[ρ]οφάντιν Ἀμφίου Φιλά[δου θυγατέ]ρα εὐσεβήας ἕνεκεν τῆς [πρὸς τὰς] θεὰς ἀνέθηκεν. Die Inschrift stammt aus Eleusis und ist bald nach Augustus abgefasst.

2. CIA III 331 Ἱεροφά[ν]τ[ιδος] Ἀ[λ]εξ[άνδρας]. Der Stein bezeichnet den Ehrensitz der Priesterin im Dionysostheater. Die richtige Lesung stammt von H. Gelzer (Monatsb. d. Berl. Ak. 1872, 172). Es ist übrigens unsicher, ob der Priester- und Eigenname zusammengehören.

3. CIA III 737 Eine hieronyme Hierophantin wird als Gattin eines Daduchen und Mutter eines Ailios Apollonios bezeichnet, über den wir nichts näheres wissen. Die Grabschrift stammt aus nachhadrianischer Zeit.

4. CIA III 900 Eine ihren Namen absichtlich verschweigende Hierophantin nennt sich Tochter des Demetrios und Mutter des Markianos und rühmt sich, den Kaiser Hadrian in die Mysterien eingeweiht zu haben.

5. CIA III 901 Eine Mundia Sekundilla wird auf einer ihr von staatswegen errichteten Stele als Tochter des Burros und einer Hierophantin bezeichnet. Die Inschrift gehört in die Zeit nach 126 n. Chr.

6. CIA III 914 Eine namenlose Hierophantin errichtet ihrer Tochter Athenais eine Stele.

7. Ἐφ. Ἀρχ. 1885, 147 Grabschrift zu Ehren der Hierophantin Eisidote.

8. Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 142 Grabschrift zu Ehren der Hierophantin Euneike, der Urenkelin der vorhergehenden.

Neben die zum alten Bestande des eleusinischen Cultes gehörende Hierophantin der Mysteriengottheiten ist in hadrianischer Zeit eine ἱεροφάντις τῆς νεωτέρας θεοῦ hinzugetreten, einer Gottheit, unter deren Namen man Sabina die Gattin des Kaisers Hadrian in den eleusinischen

Götterkreis aufnahm. Diese erhielt als *νέα Δημήτηρ* (CIG 1073) oder *Εὐεργέτις Καρποφόρος* (CIA III 12) einen besonderen Cult in Griechenland, der sich in seinen albernen Einzelheiten, namentlich in seinem Beamtenpersonal an die alteleusinische Mysterienverfassung eng anschloss. CIA III 899 haben wir eine bei Eleusis gefundene Denkschrift für eine solche Kaiserpriesterin erhalten: *Ἱεροφάντιν τῆς νεωτέρας Κλ. Φιλόξεναν Τι. Κλαυδίου Πάτρωνος Μελιτέως θυγατέρα ἀργυρώσασαν τὸν βωμὸν τῆς νεωτέρας θεοῦ ἐπιμεληθέντος τῆς ἀναθέσεως τοῦ υἱοῦ αὐτῆς Τι. Κλ. Δυσιάδου τοῦ Τι. Κλ. Πάτρωνος υἱοῦ Μελιτέως. Ἐπὶ ἱερείας Κλ. Τιμοθέας.* Was die Geschlechtsangehörigkeit dieser Priesterin betrifft, so haben die Neueren sie einstimmig als Lykomidin ausgegeben (Lenormant Recherches archéol. 185. A. Mommsen Heort. 237. Nowossadski a. a. O. 70). Ich finde für diese Annahme nicht den allergeringsten Anhaltspunkt. Als ebenso unsicher muss ich jedoch auch ihre Herkunft aus dem Kerykengeschlecht bezeichnen, mit dem Philoxena allerdings verschwägert gewesen zu sein scheint. Vgl. CIA III 676. Lenormants (a. a. O. 186) von A. Mommsen a. a. O. und Nowossadski a. a. O. blindlings acceptirte Behauptung, dass ihr Vater, Gatte und Sohn in einem genealogischen Verzeichniss der Daduchen wiederkehrten, ist gänzlich aus der Luft gegriffen.

Ausser den höchsten Priesterthümern des eleusinischen Mysteriencultes besassen die Eumolpiden noch eine Reihe erblicher Vorrechte, durch deren Ausübung sie sich von den anderen Adelsgeschlechtern Attikas wesentlich unterschieden. Diese so gut wie ausschliesslich auf die Verwaltung des eleusinischen Cultes bezüglichen Privilegien zum Theil ganz allgemeinen Charakters waren staatlich genau formulirt und scharf begrenzt, weswegen dieselben in der officiellen Sprache der attischen Urkunden als *νόμοι* bezeichnet werden. Hierher gehört vor allem die amtliche Sorge für eine correcte und dem alten Ritualgesetz entsprechende Feier der Eleusinien in allen ihren Einzelheiten. So heisst es z. B. in einem von dem Geschlecht der Eumolpiden angeregten Volksbeschluss über die Erneuerung der alten Festordnung bei der Eleusinienprocession: *ἐπειδὴ οἱ περὶ τῶν μυ]στηρί[ων νόμοι προσ]τάττ[ουσι τῷ γένει τῶν Εὐμο]λπιδῶν [ἐπιμελεῖσθα]ι ὅπως ἄ[ν ἀεὶ παραπεμφθ]είη τὰ ἱερὰ [εὐκόσμω]ς Ἐλευσεινό[θεν εἰς ἄστυ καὶ ἐξ] ἄστεως Ἐ[λευσειν]άδε* (CIA III 5). Es ist sehr beachtenswerth, dass diese Verordnungen sich nicht auf einzelne Vertreter des Geschlechtes, sondern

auf die Gesammtheit aller Genneten beziehen, die demgemäss natürlich auch für die Erfüllung jener *ἀρχαῖα νόμιμα* die Verantwortung trugen, wie dies von Aischines ausdrücklich bezeugt wird (III 18) *τοὺς ἱερεῖς καὶ τὰς ἱερείας ὑπευθύνους εἶναι κελεύει ὁ νόμος, καὶ οὐ μόνον ἰδίᾳ, ἀλλὰ καὶ τὰ γένη, Εὐμολπίδας καὶ Κήρυκας καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας*. Dass es sich hier, wie Dittenberger (Hermes XX 31) für die Keryken annimmt, um eine Rechnungsablage verausgabter Staatsgelder, über welche diese Geschlechter zum Zweck der Mysterienfeier zu verfügen hatten, gehandelt habe, ist sehr wohl möglich, doch scheint mir bei den Eumolpiden die Verantwortlichkeit sich auf einen viel grösseren Kreis von Pflichten und Befugnissen erstreckt zu haben. Andererseits fehlt es nicht an Beispielen, dass neben der Gesammtheit des Geschlechtes als solchen einzelne Gentilbeamte vom Staate zur Ausführung besonderer sacraler oder administrativer Aufträge herangezogen werden, so z. B. der Hierophant, der Archon oder der Tamias des Geschlechtes: *μεθέξουσιν δ[ὲ κ]αὶ οἱ ἔφηβοι πάντες τῶν τε ἄλλων ὧν ἂν παρέχ[η τ]οῖς Εὐμολπίδαις ὁ ἄρχων τοῦ γένους καὶ τῆ[ς] δι[αν]ομῆς. γενέσθαι δὲ τὴν γνώμην ταύτην φα[νερ]ὰν καὶ τῇ ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῇ καὶ τῇ βουλ[ῇ] τῶν Φ καὶ τῷ ἱεροφάντῃ καὶ τῷ γένει τῶν Εὐ[μο]λπιδῶν. Ἀναγράψαι δὲ τὸ ψήφισμα τοῦτο τὸν [τα]μία[ν τ]οῦ γένους τῶν Εὐμολπιδῶν ἐν τρισὶν [στήλ]αις καὶ στῆσαι τὴν μὲν ἐν Ἐλευσινίῳ τῷ ὑπὸ [τῇ π]όλει, τὴν δὲ ἐν τῷ Διογενείῳ, τὴν δὲ ἐν Ἐλευσεῖνι ἐν τῷ ἱερῷ πρὸ τοῦ βουλευτηρίου* (CIA III 5).

Ein anderes Vorrecht der Eumolpiden bestand in der Ausübung richterlicher Befugnisse in Religionsprocessen. Man hat aus den Worten des Demosthenes (XXII 27 *τῆς ἀσεβείας κατὰ ταὐτὰ ἔστιν ἀπάγειν, γράφεσθαι, δικάζεσθαι πρὸς Εὐμολπίδας, φράζειν πρὸς τὸν βασιλέα*) entnommen, dass das Geschlecht neben dem König die Vorstandschaft in Asebieprocessen geführt habe[1]), wogegen Lipsius (Attischer Process 131) mit Recht im Hinweis auf den Scholiasten zu dieser Stelle Einspruch erhoben hat (*ὁ γὰρ βασιλεὺς ἐπεμελεῖτο τῶν ἱερῶν πραγμάτων καὶ εἰσῆγε τὰς τῆς ἀσεβείας γραφὰς πρὸς τοὺς Εὐμολπίδας*). Darnach wird man anzunehmen haben, dass die Eumolpiden nur ein Richtercollegium gestellt haben, welches unter der obersten Leitung des Basileus zu urtheilen hatte. Die Frage, welcher Art Vergehen unter die

1) Ebenso stellt der Scholiast zu Aristeides die Eumolpiden als parallele Instanz neben den König (III 66 *ἀρχαὶ δὲ πᾶσαι καὶ συνέδρια τά τε ἄλλα διάφορα δικαστήρια ἦσαν ἐν Ἀθήναις διαφόρων ἐγκλημάτων βασιλεὺς Εὐμολπίδαι θεσμοθέται καὶ οἱ ἕνδεκα καλούμενοι*).

specielle Iurisdiction der Eumolpiden competirten, lässt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. Am nächsten liegt es jedenfalls, hierher solche Delicte zu rechnen, die mit der Feier der eleusinischen Mysterien im Zusammenhang standen. Im Gegensatz hierzu hat Hauvette-Besnault de archonte rege (Paris 1884) 85 kürzlich die Vermuthung aufgestellt, dass der Rechtsspruch der Eumolpiden sich auf Verbrechen erstreckt habe 'quae ne ab initiatis quidem diiudicari poterant'. Doch wüsste ich nichts, wodurch sich diese Hypothese stützen liesse (vgl. Andok. I 12. Poll. VIII 123). Auch kann ich Hauvette-Besnault keineswegs beistimmen, wenn er sich, um zu erweisen, dass auf die Mysterienfeier bezügliche Vergehen nicht von den Eumolpiden, sondern von den Heliasten gerichtet worden wären, auf das in der Rede gegen Neaira erwähnte Verfahren gegen den Hierophanten Archias beruft (116 *Ἄξιον δὲ κἀκεῖνο ἐνθυμηθῆναι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὅτι Ἀρχίαν τὸν ἱεροφάντην γενόμενον ἐξελεγχθέντα ἐν τῷ δικαστηρίῳ ἀσεβεῖν θύοντα παρὰ τὰ πάτρια τὰς θυσίας ἐκολάσατε ὑμεῖς*). Was hindert uns denn, in dem hier genannten *δικαστήριον* den Gerichtshof der Eumolpiden zu sehen? Wir haben hier einen Fall, in dem es sich um einen Eingriff des Hierophanten in die sacralen Rechte und Pflichten der Demeterpriesterin (*ἱέρεια τῆς Δήμητρος*) handelt, ein Vergehen, dessen Aburtheilung nothwendig die Vertrautheit mit den altheiligen Satzungen und Gebräuchen des eleusinischen Gottesdienstes voraussetzte. Ein ähnlicher Anlass wird der von Deinarch verfassten *Διαδικασία τῆς ἱερείας τῆς Δήμητρος πρὸς τὸν ἱεροφάντην* zu Grunde gelegen haben (Dion. de Din. 11). Auch das Vergehen des Alkibiades, das *παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπό τε Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων καὶ τῶν ἱερέων τῶν ἐξ Ἐλευσῖνος* gerichtet war und das in der Anklageschrift als ein *ἀδικεῖν περὶ τὼ θεώ* bezeichnet wurde (Plut. Alk. 22), mag vor den Richterstuhl der Eumolpiden gehört haben (vgl. Thuk. VIII 53 *καὶ Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων περὶ τῶν μυστικῶν, δι' ἅπερ ἔφυγε, μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων μὴ κατάγειν*). In wie weit in diesen und ähnlichen Fällen neben den Eumolpiden noch andere Instanzen in den Rechtsgang eingegriffen haben, entzieht sich unserer Kenntniss.

In engstem Zusammenhang mit den richterlichen Functionen der Eumolpiden steht die exegetische Thätigkeit dieses Geschlechtes. Wir kennen in historischer Zeit in Athen drei Arten officieller Rechtsweiser: die *πυθόχρηστοι ἐξηγηταί*, die *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐπατριδῶν* und die *ἐξ Εὐμολπιδῶν*. Aus verschiedenen Ursprüngen hervorgegangen und drei verschiedenen unter sich unabhängigen Religionskreisen angehörend, haben

diese drei Gattungen der sacralen Rechtsweisung eine sehr ungleichartige Entwickelung auf attischem Boden durchgemacht. Ueber die Einsetzung der ersterwähnten Exegeten wissen wir nur, dass sie auf Weisung des delphischen Gottes aus einer Anzahl vom Volk erlesener Athener bestimmt wurden; ob an diese die Bedingung der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Adelsgeschlecht geknüpft war, lässt sich bis jetzt nicht ausmachen.[1]) Dagegen ist das Amt der *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐπατριδῶν* ebenso wie das der *ἐξ Εὐμολπιδῶν* nur mit solchen Persönlichkeiten bekleidet worden, die dem engeren Kreise eines dieser beiden Adelsgeschlechter angehörten.[2]) Auch der Besetzungsmodus wird wohl in beiden Fällen ein gleicher gewesen sein, wenigstens liegt kein Grund zur Annahme vor, dass die für die *ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι* und *ἐξ Εὐπατριδῶν* bezeugte Volkswahl nicht auch bei den Exegeten aus dem Eumolpidengeschlecht zur Anwendung gekommen sein sollte. Der landläufigen Ansicht, dass die Würde der letzteren sich vom Vater auf den Sohn vererbt habe, fehlt wenigstens jede Stütze. Ebenso werden wir die für die apollinischen und eupatridischen Exegeten ausdrücklich bezeugte lebenslängliche Amtsdauer unbedenklich auch auf die *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν* übertragen dürfen.

Was die Anzahl der attischen Rechtsweiser betrifft, so wissen wir jetzt, dass nicht gleichzeitig nur einer aus jeder der drei verschiedenen Classen seines Amtes zu warten hatte, sondern dass jede der drei Classen ein Collegium gleichzeitig fungirender Würdenträger umfasste.[3]) Für die

---

1) Die *πυθόχρηστοι* werden auf Inschriften nur drei mal erwähnt. Auf einem Theatersitz CIA III 241 *πυθοχρήστου ἐξηγητοῦ*. Dann CIA III 684 *Αἰλίου Ζήνωνος τοῦ πυθοχρήστου*. Derselbe Würdenträger findet sich noch in einer eleusinischen Inschrift (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 144 *Π(όπλιος) Αἴλ(ιος) Τειμοσθένης Βερενικίδης Αἰλ(ίου) Ζήνωνος τοῦ πυθοχρήστου ἐξηγητοῦ υἱὸς μυηθεὶς ἀφ' ἑστίας*) und ist wohl identisch mit dem *Πόπλιος Αἴλ(ιος) Ζήνων Βερενικίδης*, der das Priesterthum des Apollon Patroos verwaltet hat (CIA III 687). Die lebenslängliche Amtsdauer der *ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι* folgt aus den Worten Platons Ges. VI 759 D *τὴν δὲ δοκιμασίαν αὐτῶν καὶ τοῦ χρόνου τὴν ἡλικίαν εἶναι καθάπερ ἱερέων. οὗτοι δὲ ἔστων ἐξηγηταὶ διὰ βίου.* Auch was hier über die Besetzung des Amtes gesagt ist, wird der Wirklichkeit entsprochen haben. Ueber die amtliche Betheiligung der *πυθόχρηστοι* an der Aussendung von Colonien und ihre Interpretation der pythischen *χρησμοί* vgl. R. Schöll Hermes XXII 563.

2) Näheres über die eupatridischen Exegeten bei Besprechung der *Εὐπατρίδαι*.

3) Die von Vischer (Kl. Schriften II 368), Sauppe (Attica et Eleusinia 16), Dittenberger (CIA III 241. Hermes XX 13) und Busolt (Gr. G. I 475 A. 4) vertretene Ansicht, dass es in Athen im ganzen zur Zeit nur drei Exegeten gegeben habe, ist neuerdings von R. Schöll (Hermes XXII 564) mit Recht verworfen worden. Wenn

eumolpidischen Exegeten ist das nunmehr urkundlich durch die denselben ausgezahlten Staatsgelder festgestellt (CIA II 834a = Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 11 Z. 41 τάδε ἀνήλωται ἐξηγηταῖς Εὐμολπιδῶν εἰς ζεύγη μυστηρίοις), während sich, wie R. Schöll richtig bemerkt hat, die Collegialität der πυθόχρηστοι daraus ergiebt, dass die Exegeten Lampon und Hierokles nachweislich nebeneinander mit der Verwaltung der lebenslänglichen Würde betraut waren. Für die eupatridischen Exegeten steht ein directes Zeugniss noch aus, doch werden sie in dieser Hinsicht kaum eine Ausnahme gemacht haben.

Die exegetische Thätigkeit der Eumolpiden bezog sich vor allem auf die Auslegung des heiligen Rechtes, der πάτρια Εὐμολπιδῶν, die sich auf dem Wege mündlicher Tradition von Generation zu Generation forterbten und mit dem Nimbus ganz besonderer Heiligkeit und Ehrwürdigkeit umgeben waren.[1]) Für das hohe Ansehen, das diese alten Herkommen und Rechtsgebräuche in den Augen des Volkes genossen, ist eine Stelle in der pseudolysianischen Rede gegen Andokides (10) bezeichnend: καίτοι

---

jedoch Schöll aus der bekannten Stelle in Timaios' Lexikon, welche die früheren als auf einem Missverständniss beruhend einfach athetirt haben (Dittenberger CIA III 241 'Recte sine dubio Vischerus Timaeum in lexico Plat., ubi dicit ἐξηγηταὶ τρεῖς γίνονται Πυθόχρηστοι errasse iudicat, cum potius dicendum fuerit, tres esse exegetas publicos, inter quos unus sit πυθόχρηστος') den Schluss zieht, dass es in Athen drei πυθόχρηστοι gegeben habe, so kann ich ihm darin ebensowenig beistimmen, wie denen, die dieses Zeugniss um der drei πυθόχρηστοι willen verwerfen, denn die überlieferten Worte sind doch offenbar so zu interpungiren: Ἐξηγηταὶ τρεῖς γίνονται· πυθόχρηστοι, οἷς μέλει καθαίρειν τοὺς ἄγει τινὶ ἐνισχεθέντας, καὶ οἱ ἐξηγούμενοι τὰ πάτρια (sc. τὰ Εὐπατριδῶν καὶ Εὐμολπιδῶν). Dass diese Glosse keineswegs lediglich aus den platonischen Angaben über die Exegeten geflossen ist, wird, wie Schöll richtig bemerkt hat, durch die Erwähnung des officiellen Amtstitels derselben erwiesen, den der Scholiast nicht aus Platon entnehmen konnte. Timaios hat also ausser Platon noch andere Quellen vor Augen gehabt, und zwar liegt es am nächsten, an Grammatikerarbeiten zu denken. Mit den Worten Ἐξηγηταὶ τρεῖς γίνονται werden die drei in Athen vorkommenden Gattungen der Rechtsweiser auseinander gehalten. Die Angabe über die Exegeten der πάτρια scheint bei Timaios in verkürzter Gestalt vorzuliegen, was dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass Platon, den Timaios doch erläutern wollte, überhaupt nur von der ersten Art der Exegese handelt. Unter den in der Quelle des Timaios erwähnten πάτρια lassen sich doch nur die auch anderwärts bezeugten πάτρια der Eupatriden (Athen. IX 410) und Eumolpiden (Cic. ad. Att. I 9. Ἐφ. Ἀρχ. 1887, 111) verstehen, deren exegetische Thätigkeit sich sowohl inhaltlich als auch umfänglich von der der apollinischen Rechtsweiser unterschied. Das Amt der eumolpidischen Exegeten wird schwerlich vor die Vereinigung des eleusinischen Adels mit dem attischen zurückreichen.

1) Cic. a. a. O. 'Chilius te rogat et ego eius rogatu Εὐμολπιδῶν πάτρια', woraus zugleich erhellt, dass diese πάτρια später schriftlich fixirt gewesen sind.

Περικλέα ποτέ φασι παραινέσαι ὑμῖν περὶ τῶν ἀσεβούντων, μὴ μόνον χρῆσθαι τοῖς γεγραμμένοις νόμοις περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀγράφοις, καθ' οὓς Εὐμολπίδαι ἐξηγοῦνται, οὓς οὐδεὶς πω κύριος ἐγένετο καθελεῖν οὐδὲ ἐτόλμησεν ἀντειπεῖν, οὐδὲ αὐτὸν τὸν θέντα ἴσασιν. ἡγεῖσθαι γὰρ ἂν αὐτοὺς οὕτως οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς διδόναι δίκην. In der genauen Kenntniss der strafrechtlichen Bestimmungen für diese im allgemeinen Recht nicht vorgesehenen Vergehen gegen die Heiligkeit der Gottheit wurzelt nicht nur die besondere Befähigung der Eumolpiden zur Ertheilung rechtlicher Gutachten, sondern auch die exceptionelle Stellung, die dieses Geschlecht durch seine öffentliche Richterthätigkeit einnahm.[1]) Dass die Ertheilung officieller Rechtsweisungen in Sachen des eleusinischen Cultes ein ausschliesslich den Eumolpiden zustehendes Vorrecht gewesen ist, zeigt eine Stelle in der Mysterienrede des Andokides (116), in der es als die grösste Gottlosigkeit hingestellt wird, wenn ein Keryke jemals als Exeget auftrete (*Ὦ Καλλία, πάντων ἀνθρώπων ἀνοσιώτατε, πρῶτον μὲν ἐξηγῇ Κηρύκων ὤν, οὐχ ὅσιον ὄν σοι ἐξηγεῖσθαι*). Ich glaube, dass dieses sacrale Vorrecht den Eumolpiden auch in späterer Zeit verblieben ist. Man könnte dagegen freilich einwenden, dass auf einer Inschrift des zweiten Jahrhunderts n. Chr. (Bull. de corr. hellén. VI 436) ein Ti. Klaudios Demostratos aus Melite, der Sohn des Daduchen Ti. Klaudios Sospis, also ein Angehöriger des Kerykengeschlechtes *ἐξηγητὴς μυστηρίων* genannt wird, und in der That hat Dittenberger (Hermes XX 13) aus dieser Stelle geschlossen, dass in der späteren Kaiserzeit beide Geschlechter zur Exegetenwürde zugelassen worden seien und dementsprechend die Titulatur geändert worden wäre. Allein ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen, denn ich sehe keinen Grund, weswegen

1) Ausser auf die Ertheilung politischer und sacralrechtlicher Normen, die für das öffentliche und private Leben der Athener bindend waren, scheint sich die Rechtsweisung der Eumolpiden auch auf die Anordnung und Erläuterung gewisser Opferregeln bei der Eleusinienfeier erstreckt zu haben (CIA IV 27 b *θύειν δὲ ἀπὸ μὲν τοῦ πελάνου καθότι ἂν Εὐμολπίδαι [ἐξηγῶ]νται*). So wird ein Exeget aus dem Eumolpidengeschlecht *φιλοτιμίας ἕνεκα τῆς περὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ἱερῶν καὶ πατρίων* vom Rath und Volk durch eine Statue geehrt (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 111). Nowossadskis (Елев. мист. 87) ganz willkürliche Scheidung der *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν* von den *ἐξηγηταὶ Εὐμολπιδῶν* bedarf keiner ernstlichen Widerlegung. Er glaubt, dass jeder beliebige Mystagog, wofern er Angehöriger des Eumolpidengeschlechtes war, *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν* genannt worden sei, während der aus den Eumolpiden gewählte *ἐξηγητὴς Εὐμολπιδῶν* die *νόμιμα Εὐμολπιδῶν* seinen 'Geschlechtsgenossen' zu erläutern gehabt hätte.

jenes mit dem Eumolpidengeschlecht seit alters aufs allerengste verknüpfte Vorrecht plötzlich auf ein anderes Geschlecht ausgedehnt worden sein sollte, zumal sich Nachkommen des Eumolpos nachweislich bis in die letzten Zeiten des Fortbestehens der eleusinischen Mysterienreligion erhalten haben. Auch weist von dem, was wir über die exegetische Thätigkeit der Eumolpiden wissen, schlechterdings nichts darauf hin, dass diese sich jemals mit der Interpretation der Mysterien beschäftigt hätten. Wie soll man sich also die auffallende Aenderung in der Titulatur des Amtes erklären? Die *ἐξήγησις τῶν μυστηρίων* kann sich doch naturgemäss nur auf die Erläuterung der mystischen Darstellungen und Handlungen, der sogenannten *λεγόμενα καὶ ἀγόμενα* des eleusinischen Mysterienschauspieles bezogen haben, eine sacrale Thätigkeit, für deren Ausübung in der Kaiserzeit sehr wohl ein besonderes, den Keryken reservirtes Ehrenamt eingerichtet worden sein kann. Wie eine kürzlich in Eleusis gefundene Inschrift zeigt, hat auch der Keryke Herodes Attikos dieses Amt bekleidet (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1885, 152). Dass die mit dem Namen der Eumolpiden förmlich verschmolzene Auslegung der alten sacralen Satzungen, wie sie seit unbekannter Zeit von diesem Geschlechte geübt wurde, mit dieser nicht vor der Antoninenzeit nachweisbaren Würde etwas zu schaffen gehabt hätte, ist schwerlich denkbar.

Ich schliesse hieran ein Verzeichniss der bisher bekannten *ἐξηγηταὶ ἐξ Εὐμολπιδῶν.*

1. Timotheos. Tacitus (Hist. IV 83) berichtet, dass Ptolemaios Soter bei Gelegenheit eines wunderbaren Traumgesichtes sich an einen Athener Timotheos 'ex gente Eumolpidarum' mit der Bitte um Aufklärung gewandt hätte. Dieselbe Geschichte wird von Plutarch (de Iside 28) erzählt, der den Timotheos ausdrücklich als *ἐξηγητής* bezeichnet.

2. Apollonios, Sohn des Agenor aus Acharnai. Ein in die Wand eines eleusinischen Hauses eingemauerter Stein trägt folgende Aufschrift (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 110):

Ἀπολλώ[ν]ιον Ἀγήνορο[ς Ἀχαρνέα τὸν]
ἐξηγητὴν ἐξ Εὐμο[λπιδῶν . . .
ἡ γυνὴ Ἀπολλωνία [. . . . θυγάτηρ]
καὶ ὁ υ(ἱ)ὸς Ἀγήνωρ ἀ[ρετῆς ἕνεκα καὶ εὐ]
ε[ργ]ε[σία]ς Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἀνέθηκαν.

Die bereits von Boeckh (CIG I 392) nach einer ungenauen Abschrift Fourmonts und nachher von Dittenberger (CIA III 720) veröffentlichte, von Lenormant (Recherches archéol. 228) für verschollen erklärte Inschrift ist neuerdings von Philios gelesen und in der *Ἐφ. Ἀρχ.*

a. a. O. publicirt worden.[1]) Der Charakter der Schriftzeichen gestattet uns, den Stein bis in den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts hinunterzurücken. Schon Boeckh hat, wie ich glaube mit Recht, den hier erwähnten Exegeten Apollonios mit einem Acharner dieses Namens identificirt, dessen Tochter auf einem gleichfalls in Eleusis zum Vorschein gekommenen Steine als *ὀργιαστίς* bezeichnet wird: CIG I 388 = CIA II 1414 *Κτησίκλεια Ἀπολλωνίου Ἀχαρνέως ὀργιαστὶς τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Σοφοκλῆν Ξενοκλέους Ἀχαρνέα δᾳδουχήσαντα Δήμητρι καὶ Κόρῃ δὶς ἀνέθηκεν.*[2]) Die hier erwähnte Ktesikleia hat zu Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. gelebt, wie aus einem Verzeichniss vornehmer Frauen hervorgeht (CIA II 956), in denen U. Köhler (Mitth. d. arch. Instit. VIII 65 ff.) wohl mit Recht attische Ergastinen erkannt hat. Die volle Namensnennung I Z. 25 *Κτησίκλεια Ἀπολλωνίου Ἀχαρνέως* lässt über die Identität der beiden Persönlichkeiten keinen Zweifel. Ihr Gatte wird in dem genealogischen Verzeichniss der Keryken bei Pausanias als Inhaber der Daduchenwürde genannt (I 37, 1 *τοὺς δὲ κατωτέρω τοῦ γένους πλὴν Ἀκεστίου παρήσω τοὺς ἄλλους· Ἀκεστίῳ δὲ τῇ Ξενοκλέους τοῦ Σοφοκλέους τοῦ Λέοντος τούτους δὲ ἐς τὸν τέταρτον πρόγονον Λέοντα δᾳδούχους πάντας ὑπῆρξε γενέσθαι καὶ παρὰ τὸν βίον τὸν αὐτῆς πρῶτον μὲν τὸν ἀδελφὸν Σοφοκλέα εἶδε δᾳδουχοῦντα*). Es ist interessant, dass sich auch für die hier erwähnte Schwägerin der Ktesikleia und Schwester des Sophokles Akestion sowie für ihren Vater Xenokles, den Sohn des Sophokles, nunmehr die urkundlichen Belege gefunden haben: in derselben Ergastinenliste, in der Ktesikleia erwähnt wird, ist eine Zeile höher eine *Ἀκέστιον Ξενοκλέους Ἀχαρνέους* verzeichnet, in der wir ohne Bedenken die bei Pausanias genannte Tochter des Daduchen Xenokles erkennen dürfen, der nach CIA II 1414 zur Gemeinde Acharnai gehört haben muss. Seinen vollen Namen *Ξενοκλῆς Σοφο-*

1) Die letzte Zeile lautet im CIA III 720 *ἀν]|έθη[κ]ε ε[ἰ]ς Δήμητρ[ος]*. Der griechische Herausgeber erklärt sich ausser Stande, das erste Wort dieser Zeile zu ergänzen und muthet dem Steinmetzen ein Versehen zu. Nach ihm folgen auf das zu Anfang der Zeile deutlich erhaltene E die undeutlichen Spuren zweier Buchstaben (*ὡσεὶ* PK *ἢ* BY *λείψανα*), in dem vierten Buchstaben erkennt er sicher ein E, der fünfte könne Γ, Ξ, Π, Σ, T gewesen sein, worauf bis zum letzten, deutlich als Σ erkennbaren Buchstaben ein leerer Raum für etwa zwei Buchstaben folge. Diesen Anforderungen genügt das Wort ΕΥ|ΕΡΓΕΣΙΑΣ vollkommen, wenn wir uns die erste Silbe desselben noch auf der vierten Zeile geschrieben denken. Ich verdanke diese Ergänzung v. Wilamowitz.

2) Auch die andere Weihinschrift hat sich in etwas verstümmelterer Gestalt in Salamis gefunden, wohin sie aus Eleusis verschleppt worden ist (CIA II 1413).

κλέους Ἀχαρνεύς zeigt uns eine um die Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfasste Liste vornehmer Athener, über deren Zweck nichts bekannt ist (CIA II 1047). Wenn U. Köhler (Mitth. d. arch. Inst. VIII 65) den im Ergastinenverzeichniss erwähnten Xenokles aus Acharnai einen Eumolpiden, dagegen den Apollonios aus Acharnai einen Lykomiden nennt, so beruht das auf einer Verwechselung dieser beiden Geschlechter. Uebrigens ist Xenokles als Inhaber des Daduchenamtes auch nicht Lykomide, sondern Keryke gewesen.

3. Medeios, Sohn des Lysandros aus dem Peiraieus. Aus Ps. Plut. vit. X or. 842 erfahren wir, dass Medeios, der Sohn des Eumolpiden Lysandros und der Philippe, einer indirecten Nachkommin des Redners Lykurgos, das Amt eines *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν* bekleidet hat (*Φιλίππης δὲ καὶ Λυσάνδρου Μήδειος, ὁ καὶ ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν γενόμενος*). Der Exeget Medeios lebte sieben Generationen nach dem Redner Lykurgos, dessen Blüthe wir ungefähr um das Jahr 370 ansetzen dürfen. Rechnen wir die Generation zu 35 Jahren, so gewinnen wir das Jahr 125 v. Chr. als Lebenszeit dieses Medeios. Damit stehen, wie wir sehen werden, die sonstigen Nachrichten über die Zeitverhältnisse dieses Mannes in bestem Einklang.[1]) Ps. Plutarch sagt nämlich in dem eben angeführten genealogischen Verzeichniss von ihm: *τούτου δὲ καὶ Τιμοθέας τῆς Γλαύκου παῖδες Λαοδάμεια καὶ Μήδειος, ὃς τὴν ἱερωσύνην Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως εἶχε καὶ Φιλίππη, ἥτις ἱεράσατο τῆς Ἀθηνᾶς ὕστερον, πρότερον δ' αὐτὴν γήμας Διοκλῆς ὁ Μελιτεὺς ἐγέννησε Διοκλέα.* Diese Geschlechtstafel hat durch die Ausgrabungen der Franzosen auf Delos nunmehr ihre urkundliche Beglaubigung gefunden (Homolle Bull. de corr. hellén. III 379): *Λα[ο]δάμειαν Μηδείου Πειραιέως θυγατέρα ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ Τιμοθέα Γλαύκου Πειραιέως θυγάτηρ κανηφορήσασαν Δήλια καὶ Ἀπολλώνια Ἀπόλλωνι Ἀρτέμιδι Λητοῖ. — Μήδειον Μηδείου Πειραιέα ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ Τιμοθέα Γλαύκου Πειραιέως θυγάτηρ Δηλιαστὴν γενόμενον Ἀπόλλωνι Ἀρτέμιδι Λητοῖ.* Am unvollkommensten ist die der jüngsten Tochter gesetzte Weihinschrift erhalten:

Φιλίππην Μ]ηδείου
Πειραιέως θ]υγατέρα
ὁ πατὴρ καὶ] ἡ μήτηρ
Τιμοθέα] Γλαύκου
Πειραιέως] θυγάτηρ

1) Bossler (de gentib. 7) hat ihn durch willkürliche Rechnung viel zu hoch hinauf gerückt.

κανηφορήσα]σαν Δήλια
. . . . . γενομένην
. . . . Ἀπόλλωνι
Ἀρτέμιδι Λητοῖ

Die Angabe Plutarchs, dass Philippe das Priesterthum der Athena verwaltet habe, giebt es an die Hand, in die Lücke die den Raum vollkommen ausfüllenden Worte *ἱέρειαν] γενομένην [τῆς Ἀθηνᾶς* einzusetzen. Denn ich wüsste nichts, weswegen ihr diese Statue nicht erst nach der Bekleidung dieses Amtes gesetzt worden sein sollte. Ueber die Beziehungen des Sohnes Medeios zu Delos liefern uns andere Inschriften noch weitere Aufklärungen. U. Köhler hat CIA II 985 ein Verzeichniss attischer Priester und Staatsbeamten publicirt, die im Jahre des Areios bei der Ablieferung der delischen Aparche betheiligt waren. Hier wird neben anderen hohen Würdenträgern auch der Eumolpide *Μήδειος Μηδε[ί]ου Πειραιεύς* als *ἐπὶ τὴν δημοσ[ί]αν τράπεζαν τ[ὴ]ν ἐν Δήλῳ*, als *ἀγωνοθέτης Παναθηναίων καὶ Δηλίων* und als *ἐπιμελητὴς Δήλου* erwähnt. Das Jahr des Archonten Areios, in dem Medeios diese Aemter bekleidete, wird durch eine andere in Delos gefundene und von Homolle im Bull. de corr. hellén. IV 190 veröffentlichte Inschrift bestimmt, die *ἐπὶ ὑπάτων Γναίου Κορνηλίου Λεντόλου καὶ Ποπλίου Λικινίου Κράσσου, ἐπὶ ἐπιμελητοῦ δὲ τῆς νήσου Μηδείου τοῦ Μηδείου Πειραιέως* datirt ist (97/6 v. Chr.). Ausser an diesen Stellen wird derselbe Mann noch in zwei urkundlichen Verzeichnissen genannt, deren Abfassungszeit zwischen das Ende des zweiten und den Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts fällt: in dem schon früher erwähnten Register vornehmer Athener (CIA II 1047 *Μήδ]ειος Μηδείου Πειραιεύς*) und in dem Katalog CIA II 1046 *Μήδει[ο]ς Μ[ηδείου Πειραιεύς*.[1]) Ob der in einem Eranistenkatalog der Sabaziasten aus dem Peiraieus erwähnte Medeios (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 247) mit unserem *Μήδειος Μηδείου Πειραιεύς* identisch ist, muss dahin gestellt bleiben.[2]) Ebenso unbestimmt ist seine Gleichsetzung mit dem Archonten Medeios, aus dessen Amtsjahr 100/99 v. Chr. wir ein Ehrendecret für die athenischen Epheben besitzen (CIA II 467).[3]) Ich halte die Identität dieses Archonten

1) Das Demotikon *Π]ειραιεύς* ist zu Anfang der ersten Zeile erhalten.

2) Der Herausgeber Kumanudis bemerkt über die Inschrift a. a. O. ‚*Σχῆμα γραμμάτων φαίνεταί μοι τὸ τῶν πρὸ Χριστοῦ Ρωμαϊκῶν χρόνων*'. Der Archon Theokles, aus dessen Jahr das Verzeichniss stammt, lässt sich nicht fixiren.

3) Vgl. Homolle Bull. de corr. hellén. IV 190. U. Köhler setzt den hier erwähnten Archonten Medeios in den Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. und

mit dem gleichnamigen Sohne des Medeios aus dem Peiraieus, der im Jahre 97/6 das Amt eines delischen Epimeleten verwaltete, im Hinblick auf die Gleichzeitigkeit der beiden Männer für sehr wahrscheinlich.

4. Medeios, Sohn des Medeios aus dem Peiraieus. *Ἐφ.᾿ Ἀρχ.* 1887, 111 *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος Μήδειον Μηδείου Πειραιέα τὸν ἐξηγητὴν ἐκ τοῦ γένους τοῦ Εὐμολπιδῶν εὐσεβείας ἕνεκα τῆς πρὸς τὼ θεὼ καὶ ἐπιμελείας καὶ φιλοτιμίας τῆς περὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ἱερῶν καὶ πατρίων Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἀνέθηκαν. ἐπὶ ἱερείας Κλεοκρατείας τῆς Οἰνοφίλου Ἀφιδναίου θυγατρός.* Dass der hier vom Volk und der Rathsversammlung geehrte Exeget mit seinem eben erwähnten Namensvetter nicht identisch gewesen sein kann, ergiebt sich aus dem Schriftcharakter des Steines, der bereits die deutlichen Indicien der Kaiserzeit an sich trägt. Aus der Zahl der Priestersitze des Dionysostheaters tragen zwei Plätze die Namen *Φιλίππης Μηδήου θυγατρός* (CIA III 324) und *Λαδαμήας τῆς Μη[δήου* (343). Gegen die Identificirung dieser Persönlichkeiten mit den bei Ps. Plutarch erwähnten gleichnamigen Töchtern des Exegeten Medeios hat bereits Gelzer (Monatsb. d. Berl. Ak. 1872, 176) unter Zustimmung Dittenbergers (CIA III p. 86) den nachlässigen Schriftcharakter der Inschriften geltend gemacht, der dieselben einer weit späteren Epoche zuweist, ein Bedenken, das sich in Erwägung der häufigen Wiederkehr dieser Namen nicht zurückweisen lässt.[1]) Wir dürfen dieselben daher wohl mit dem in der *Ἐφημερίς* genannten Medeios in Verbindung bringen. Ich erwähne noch, dass in einem attischen Archontenregister nachchristlicher Zeit (CIA III 1014), dessen genauere Datirung bisher nicht gelungen ist, dreimal nach der Reihe ein Medeios genannt wird und dass derselbe Name in einem Ephebenkatalog aus den fünfziger Jahren n. Chr. wiederkehrt (CIA III 1081). Auch die *Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 111 erwähnte eponyme Priesterin Kleokrateia, Tochter des Oinophilos aus Aphidna, lässt sich auf einer Inschrift der Kaiserzeit nachweisen (CIA III 232).

Schliesslich mögen hier noch einige Sonderrechte Erwähnung finden, deren Besitz die Eumolpiden mit den Keryken getheilt haben.

---

unterscheidet ihn von dem gleichnamigen Archonten CIA II 641 (*ἐπὶ Μηδείου ἄρχοντος*), den er für jünger hält. Ein eponymer Archont Medeios findet sich noch auf zwei attischen Inschriften, die A. Milchhöfer im Antikenbericht Mitth. d. arch. Inst. XII 318. 325 veröffentlicht hat. Ebenso findet sich sein Name auf attischen Münzen: Stuart Poole Catalogue of Greek coins (London 1888) 47. 48.

1) Das habe ich Hermes XXIII 324 nicht genügend berücksichtigt.

Es ist bereits oben auf das Gesetz hingewiesen worden, das die Einweihung in die Mysterien den beiden Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken reservirte (CIA IV 1). Der Wortlaut der Bestimmung lehrt, wie bereits Dittenberger (Hermes XX 32) hervorgehoben hat, dass dieses Privilegium von der Bekleidung eines priesterlichen Amtes unabhängig gewesen ist. Wenn daher in den erhaltenen Urkunden öfter die Inhaber irgendeines der grossen Priesterthümer als Einweihende genannt werden, so haben sich dieselben dieser sacralen Function nicht in ihrer Eigenschaft als Priester, sondern nur als Angehörige des einen der beiden Priestergeschlechter entledigt.[1]) Völlig unbegründet und durch Beispiele leicht widerlegbar ist ferner die Anschauung, dass die Hierophantin bloss das weibliche Personal in den Kreis der Geweihten aufgenommen habe. Der feierliche Act der Einweihung ist überhaupt nicht von einer einzelnen Persönlichkeit vollzogen worden, sondern es sind vielmehr, wie es scheint, bei dieser heiligen Handlung mehrere Cultbeamte gleichzeitig betheiligt gewesen. Darauf weist wenigstens die Thatsache, dass einmal der Keryke Lukios Memmios aus Thorikos als Vollzieher der Mysterienweihe an den Kaisern Marcus Aurelius Antoninus und Marcus Aurelius Commodus genannt wird (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 77), während ein anderesmal die Einweihung dieser beiden Herrscher der Hierophantin Eisidote zugeschrieben wird (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1885, 147).[2]) Freilich ist es zu berücksichtigen, dass in diesem Fall, wo es sich um zwei so hervorragende Persönlichkeiten handelte, möglicherweise ein ganz besonderer Aufwand in der Herbeiziehung des Cultpersonals stattgefunden hat.[3])

---

1) Nowossadski (a. a. O. 87) hat neuerdings die Behauptung aufgestellt, dass die *μυσταγωγοί* mit den *ἐξηγηταὶ τῶν ἱερῶν* identisch gewesen wären und dass jeder in die Mysterien eingeweihte Athener das Recht der *μύησις* besessen hätte, wiewohl dasselbe in Sonderheit den eleusinischen Priestern zugekommen wäre. Seine Behauptung stützt sich auf eine Aeusserung des Aristeides, der mal ganz allgemein über die Athener bemerkt: I 296 *τῇ μὲν γὰρ τῶν Ἐλευσινίων τελετῇ τοῖς εἰσαφικνουμένοις ἐξηγηταὶ τῶν ἱερῶν καὶ μυσταγωγοὶ κέκλησθε διὰ παντός.* Dass diese inhaltlich völlig irrelevante Rhetorenphrase in ihrer allgemeinen Fassung und bei der Vieldeutigkeit des Wortes *ἐξηγητής* in keiner Weise beweiskräftig ist, liegt wohl auf der Hand.

2) Auch auf dem Relief Bullettino comunale VII tav. I—IV wird die Einweihung in die Mysterien von einem Mann und einer Frau vollzogen, die wir wohl als Hierophanten und Hierophantin deuten dürfen.

3) Ueber die mit der Einweihung verbundenen Kosten: Demosth. LIX 21. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 118 Z. 71 *μύησις δυοῖν τῶν δημοσίω[ν]: ΔΔΔ.* Warum A. Nebe (de Eleusiniorum temp. et admin. 71) letztere Angabe durchaus auf die kleinen Mysterien bezogen wissen will, ist mir nicht klar. Für das Verhältniss der Sclaven zu den

In historischer Zeit befand sich die oberste Leitung der Mysterienfeier bekanntlich in den Händen des *βασιλεύς*. Ihm zur Seite standen die vier *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων*, von denen zwei aus der Gesammtzahl der Athener, zwei aus den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken durch Cheirotonie gewählt wurden: *Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ φησὶν οὕτως· ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν τῶν μυστηρίων ἐπιμελεῖται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν, οὓς ὁ δῆμος ἐχειροτόνει, δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἁπάντων, ἕνα δ' ἐξ Εὐμολπιδῶν ἕνα δ' ἐκ Κηρύκων* (Harpokr. s. *ἐπιμελητής*).[1]) Dieses Zeugniss, an dessen Glaubwürdigkeit wir kein Recht zu zweifeln haben, wird durch die Inschriften nicht bestätigt. In einem Belobigungsdecret für die Epimeleten aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. werden als Geehrte nur zwei Personen genannt (CIA II 315 *ἐπ[αινέσ]αι τοὺς ἐπιμε[λ]ητὰς τ]ῶ[ν μ]υστηρίων .... ημον Γλαύκων[ο|ς Κρωπί]δην, Δημ[ο]κ[ρά]τη[ν] Ἐπι-[κράτ]ου ἐκ Κερ[αμ|έων]*). Dittenberger (Hermes XX 30) hat aus dieser Thatsache geschlossen, dass in den Wirren und Nöthen der Diadochenzeit die Zahl der Epimeleten auf zwei reducirt worden sei, indem entweder die aus dem Gesammtvolk oder die aus den beiden Priestergeschlechtern gewählten weggefallen wären. Diese Neuerung müsste auch noch am Ende des dritten Jahrhunderts festgehalten worden sein, denn in einer ganz gleichartigen Urkunde dieser Zeit werden, wie aus den erhaltenen Buchstabenresten deutlich hervorgeht, ebenfalls nicht mehr als zwei Epimeleten genannt (CIA II 376 ... *δ[ι]ον Πολυ[εύ]κτ[ου ....] κ[... κ]όσμου Κολλυτέα*). A. Nebes (a. a. O. 59) allerdings zweifelhaft ausgesprochene Ansicht, dass in dieser Periode die aus dem Gesammtvolk gewählten Epimeleten abgeschafft worden seien, lässt sich durch nichts begründen. Denn der aus der Inschrift CIA II 476 gezogene Schluss, dass

---

Mysterien ist es bezeichnend, dass der Sclave in den *Ἀπόδημοι* des Theophilos (Kock CAF II 473) seinem *ἀγαπητὸς δεσπότης* nachrühmt, dass er durch ihn der Weihe theilhaftig geworden sei (*δι' ὃν ἐμυήθην θεοῖς*, was sich wohl ebenfalls auf die Bestreitung der Kosten bezieht). Die Sclaven werden bereits in der alten Mysterieninschrift CIA I 1 (IV 1) erwähnt, wo mit H. Sauppe Z. 5 zu schreiben ist: *τοῖσι μύστ[ησ]ι καὶ τοῖ[ς ἐπό]πτησιν [καὶ] τοῖς ἀκολ[ούθ]οισιν καὶ [δούλ]οισιν το[ύ-τού]των*. Vgl. U. Köhler CIA II 1661. Die bei Apsines (IX 492 Walz) ohne Zusammenhang überlieferte Angabe *ἐν σπάνει χρημάτων ἔγραψεν ὁ Ἀριστογείτων μισθοῦ μυεῖν καὶ κρίνεται* bezieht sich augenscheinlich auf die Einweihung von Fremden, die das alte Mysteriengesetz von den Weihen überhaupt ausschloss: daher kann ich aus dieser Stelle nicht mit Nebe (a. a. O. 70) folgern, dass die Einweihung in die Mysterien kostenfrei gewesen wäre.

1) Vgl. CIA II 597. [Lys.] VI 4. Pollux VIII 90. Bekker An. I 279.

letztere dem Hierophanten nicht wohl hätten beigeordnet werden können, ist bei der Gleichberechtigung der vier Epimeleten durchaus hinfällig; zudem ist es aber nicht abzusehen, warum die hier erwähnten *ἄ[νδρ]ες [κα]θ[ε-σ]ταμένο[ι] καθ' ἕκαστον [τὸν ἐνιαυτὸν] ἐπὶ τὴν παν[ή]γυριν* gerade die *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων* gewesen sein sollten.[1]) Wozu diese sonderbare Umschreibung des einfachen und gebräuchlichen Amtstitels? Freilich folgt aus dem Umstande, dass in einem Ehrendecret bloss zwei Epimeleten belobt werden, noch keineswegs, dass es zu der betreffenden Zeit überhaupt nur zwei Epimeleten gegeben hat. Die Inschriften zeigen uns ja, dass die *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων* bei sehr verschiedenen Festlichkeiten (Grosse und kleine Mysterien: CIA II 315. Haloen: CIA II 741 *Z.* 10. Lenaien: CIA II 741 *Z.* 38) officiell betheiligt waren und dass auch die Verpachtung der heiligen Ländereien in ihren Amtskreis gehörte (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 122 *Z.* 30). Dass bei der Erfüllung dieser verschiedenartigen Pflichten jedesmal das ganze Collegium in Anspruch genommen worden sei, ist nirgends gesagt und keineswegs nothwendig. So finden sich z. B. auch Urkunden, in denen nur ein einziger Epimelet vom Rath und Volk geehrt wird (CIA II 1346 *[ἡ] βουλὴ [ὁ δ]ῆμος [μυσ]τηρίων [ἐπι]μελη[τὴν] γενό[με]νον*).[2]) Hieraus wird doch wohl niemand schliessen wollen, dass es damals nur einen einzigen Epimeleten gegeben habe. Trotzdem scheint es nicht Zufall zu sein, dass auf den Steinen des dritten vorchristlichen Jahrhunderts durchgängig nur zwei Epimeleten genannt werden. Auch ist es beachtenswerth, dass in einem kürzlich gefundenen Ehrendecret aus dem Ende des dritten Jahrhunderts der eponyme Archon, in dessen Amtsjahr die betreffenden Epimeleten ihre Würde bekleideten, den Namen derselben beigefügt wird (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 175 *δοκεῖ τῇ βουλῇ ἐπαινέσαι τ[οὺς] ἐπιμελητὰς τῶν μυστηρίων τοὺς ἐπ[ὶ Διο]-κλέους ἄρχοντος Θρασυκλῆν [Θρασυκλέους] Ἀνδρίδην, Νικήτην Νική-του . . . . . . καὶ στεφανῶσαι*).[3]) Hier kann doch nur das ganze Collegium gemeint sein. Darnach scheint mir Dittenbergers Hypothese, dass die Anzahl der Epimeleten zu irgendeiner Zeit reducirt worden sei, doch vor allen anderen den Vorzug zu verdienen. Ob die weggefallenen

---

1) Auch M. Fränkel (Boeckhs Sth. d. Ath. II 330 A. 2) hält es für ausgemacht, dass unter dieser Behörde die Epimeleten der eleusinischen Mysterien zu verstehen seien.

2) Vgl. P. Foucart Bull. de corr. hellén. II 512. CIA II 1349.

3) Vgl. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 172. Philios (a. a. O. 179) meint ohne Angabe irgendwelcher Gründe, dass hier die *ἐπιμεληταὶ ἐξ Ἀθηναίων ἁπάντων* zu verstehen seien.

Stellen später wieder errichtet worden sind, lässt sich vorderhand nicht entscheiden.

Ein ähnliches Beamtencollegium bildeten die gleichfalls den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken entstammenden *σπονδοφόροι*, die vor Beginn der Eleusinien zur Ankündigung der heiligen Feier und Gebietung des Festfriedens nach auswärts entsandt wurden (Aischines II 133). Dass nur die Mitglieder dieser beiden Geschlechter zur Bekleidung dieses Amtes befugt waren, zeigt ein gemeinsamer Beschluss der Eumolpiden und Keryken, in welchem es von diesen beiden Geschlechtern heisst: *ἀγα[θῇ τύχῃ δεδόχθαι τοῖς γένε]σιν, ἐξ ὧν οἱ σπονδοφόροι ἐκπέμπον[ται* (CIA II 605). In einem anderen, ebenfalls von den Eumolpiden und Keryken gemeinsam verfassten Ehrendecret wird ein Hierophant belobt, weil er *καὶ τοῖς ἀποδημοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδοφορίας διατελεῖ μετ' εὐνοίας ἀπογράφων τὴν ἐπαγγελίαν* (*'Εφ. 'Αρχ.* 1883, 82). Ueber die Zahl der *σπονδοφόροι* ist nichts bekannt.

Als specielle Gentilbeamte der Eumolpiden werden der Vorsteher des Geschlechtes (*ἄρχων τοῦ γένους*) und der Schatzmeister (*ταμίας τοῦ γένους*) erwähnt (CIA II 605. III 5. 731. *'Εφ. 'Αρχ.* 1883, 82). Der Irrthum, dass die Eumolpiden und Keryken, die öfter zu gemeinsamen Berathungen und Beschlüssen zusammengetreten sind, einen gemeinsamen Vorsteher besessen hätten, ist bereits in der Einleitung berichtigt worden.

ΚΗΡΥΚΕΣ.

Eine Untersuchung über die eleusinischen Keryken mag nach der bereits mehrfach erwähnten, mustergiltigen Abhandlung, die Dittenberger (Hermes XX 1 ff.) diesem Geschlecht gewidmet hat, wenig lohnend, ja überflüssig erscheinen. Ich schliesse mich dieser Meinung vollkommen an. Denn in Dittenbergers durch kritischen Scharfblick, strenge Methode und wissenschaftliche Akribie gleich ausgezeichneter und hervorragender Arbeit ist eine solche Menge alteingewurzelter Irrthümer schlagend berichtigt und eine solche Fülle bisher unbekannter Thatsachen neu erschlossen worden, dass wer als Aehrenleser solchem Schnitter folgt, nur auf ganz geringen Ertrag wird hoffen können. Wenn ich es trotzdem versuche, die Keryken einer neuen Bearbeitung zu unterziehen, so geschieht dieses lediglich aus dem Grunde, um dieses Geschlecht nicht aus dem Rahmen, in den es durch seine Zugehörigkeit zum attischen Gesammtadel eingeschlossen ist, hinausfallen

zu lassen. Die grundlegende Bedeutung des Dittenbergerschen Aufsatzes gestattet es mir, mich hier viel kürzer als anderswo zu fassen und die Untersuchung durch Hinweise auf die Ausführungen Dittenbergers zu entlasten. Das gilt namentlich von den Partien, die sich auf die sacrale und staatsrechtliche Bedeutung der Keryken beziehen, weniger von denen, welche die mythische Vorgeschichte dieses Geschlechtes und den Zusammenhang seiner Vorfahren mit den Gestalten der alten Heldensage behandeln.

Das Kerykengeschlecht ist bereits im Alterthum Gegenstand einer gelehrten Monographie gewesen, von der wir leider nicht mehr als den Namen des Verfassers erhalten haben (Et. M. 429, 46 *Θεόδωρος ὁ Παναγὴς προσαγορευόμενος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Κηρύκων γένους*). In dieser von einem Mitglied des Geschlechtes verfassten, aus mindestens zwei Büchern bestehenden Specialarbeit werden vermuthlich auch die alten Geschlechtstraditionen der Keryken eine eingehende Erörterung erfahren haben.[1]) Die auf uns gekommene sagengeschichtliche Ueberlieferung zerfällt in zwei Gruppen. In dem genealogischen Verzeichniss der Eumolpiden bei Pausanias (I 38, 3) erscheint Keryx, der Stammvater der Keryken, als jüngerer Bruder des Immarados, des in der Schlacht gegen die Athener gefallenen Sohnes des Thrakers Eumolpos. Die Keryken selbst haben jedoch, wie der Perieget erklärend hinzufügt, diese Genealogie nicht anerkannt, sondern ihr Geschlecht auf Keryx, den Sohn des Hermes und der Aglauros, der Tochter des athenischen Autochthonen Kekrops, zurückgeführt (*τελευτήσαντος δὲ Εὐμόλπου Κῆρυξ νεώτερος λείπεται τῶν παίδων, ὃν αὐτοὶ Κήρυκες θυγατρὸς Κέκροπος Ἀγλαύρου καὶ Ἑρμοῦ παῖδα εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐκ Εὐμόλπου*).[2]) Statt Aglauros wird von Pollux VIII 103 sowie von den Erklärern zu Α 334 und Aesch. I 20 Pandrosos als Mutter des Keryx genannt. Dass die Keryken selbst keine von beiden als ihre Ahnfrau betrachtet haben, zeigt die Fassung des bekannten, von Herodes Atticus seiner Gattin errichteten Weihgeschenkes, auf dem die dritte Kekropstochter Herse als Gattin des Hermes genannt wird (Kaibel Epigr. 1046). Der späte und offenkundig tendentiöse Stammbaum des Pausanias, in dem die Keryken als Abkömm-

1) Phot. s. *ἡμεροκαλλές*. Vgl. M. Schmidt Didym. 37. Auch die verlorenen Reden des Deinarch *κατὰ Κηρύκων* und die *διαδικασία Εὐδανέμων πρὸς Κήρυκας* (Sauppe Or. Att. II 323) mögen sagengeschichtliches Material enthalten haben.

2) Vgl. Hesych. s. *Κήρυκες· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ γένος ἰθαγενῶν, ἀπὸ Κήρυκος τοῦ Ἑρμοῦ* (aus Phanias), womit Harp. Suid. Et. M. s. v. übereinstimmen. Die Photiosglosse *Κηρυκίδαι· γένος Ἀθήνησιν* ist der Zusatz eines Correctors.

linge des Ahnherren der Eumolpiden erscheinen, braucht daher nicht mehr erörtert zu werden. Um so beachtenswerther ist die andere genealogische Herleitung, an deren Alter und Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln ist: der nach einer alten Volkssage auf dem Berge *Κηρυκεῖον* geborene, mit dem Heroldsstabe ausgerüstete Götterbote (*ϑεῶν κῆρυξ*, wie ihn die Dichter nennen) ist naturgemäss der Ahnherr des Geschlechts der Herolde, das sich durch eine Personification der Thätigkeit des wesensverwandten Gottes den Eponymos schuf, den es dann genealogisch mit dem Gotte verknüpfte.

In neuerer Zeit hat man sich veranlasst gesehen, dieses genealogischen Zusammenhanges wegen die eleusinische Herkunft der Keryken zu leugnen. Bossler (de gentib. 28) bemerkt hierüber: 'Mirari licet originem Cerycum e remotissimo Atticae ipsius tempore pelasgico repeti, cum tamen munus eorum ad sacra Eleusinia pertineret Solonis demum aetate in urbem recepta. Ceryces igitur vetustissimam Atticae Aboriginum gentem fuisse existimo, quae postea demum, quum Eleusinia publica civitatis Atheniensium facta essent sacra, hereditarium praeconis mystici munus assecuta sit'. Aehnlich urtheilt A. Mommsen: 'Schenken wir dem, was die Keryken über sich selbst sagten, Glauben, so sind sie athenisch und mögen ein eleusinisches Geschlecht (die Eudanemen?) verdrängt oder absorbirt haben' (Heortol. 235). Allein dieser Schlussfolgerung fehlt jede Berechtigung. Dass die mit der alteleusinischen Demeterreligion aufs engste verwachsenen Keryken, deren Mitgliedern die vornehmsten Priesterstellen des Mysteriencultes seit alters reservirt waren, erst nach der Annexion des eleusinischen Priesterstaates in den erblichen Besitz dieser Würden und Sonderrechte gelangt wären, ist eine Hypothese, die sich mit unserer Kenntniss der historischen Vorgänge jener Zeit in keiner Weise vereinigen lässt. Andererseits ist Hermes, der mythische Stammvater des Kerykengeschlechtes, keineswegs eine dem eleusinischen Sagen- und Religionskreise fremde Gestalt: galt doch Eleusis, der Heros eponymos des Ortes, ebenfalls für einen Sohn des Hermes und der alten Mysteriengöttin Daeira (Paus. I 38, 7. Harp. s. *Ἐλευσίνια*). Wie man in Andania den Hermes neben den Mysteriengottheiten verehrte und ihm am Festtage derselben einen Widder darbrachte (SIG 388), so schrieb auch das alte Sacralgesetz der Eleusinier ein Ziegenopfer für Hermes vor (CIA I 5).[1]) Auf einem alten schwarzfigurigen Vasenbilde sehen wir den

1) Ueber den eleusinischen Heros *Τελεσίδρομος*, der auf dieser Inschrift gleichfalls ein Opfer erhält, weiss ich nichts zu sagen. Ueber die mystischen Beziehungen des Hermes zum Bock vgl. Paus. II 3, 4 *τὸν δὲ ἐν τελετῇ Μητρὸς ἐπὶ Ἑρμῇ λεγόμενον καὶ τῷ κριῷ λόγον ἐπιστάμενος οὐ λέγω.*

auf einem Widder reitenden Gott von zwei fackeltragenden Frauen umgeben, in denen wohl Demeter und Kore zu erkennen sind (Arch. Zeit. XXVI Taf. 9). Eine andere Vasendarstellung zeigt uns denselben Gott als Geleiter des Triptolemos (Gerhard Auserl. Vasenb. Taf. 41). Diese nahen Beziehungen zur Mysterienreligion finden in dem chthonischen Charakter des Hermes eine genügende Erklärung. Anders steht es freilich mit der Stammmutter des Kerykengeschlechtes, der attischen Königstochter Herse. Sie ist dem eleusinischen Sagenkreise fremd. Ihre Verbindung mit dem mythischen Ahnherrn der Keryken kann daher nicht älter sein, als die politische Vereinigung des attischen Adelsstaates mit der eleusinischen Priestergemeinde: erst als die Keryken athenische Staatspriester geworden waren und ihr Geschlecht unter der Oberhoheit Athens zu neuem erhöhtem Glanze gelangte, da werden sie die Tochter des attischen Autochthonen als Ahnfrau an die Spitze ihres mythischen Stammbaumes gestellt haben.[1])

Weiteres erfahren wir über die Geschlechtssagen der Keryken durch die Genealogie des Andokides, über die Hellanikos in seiner attischen Chronik gehandelt hat. Dass der aus Kydathen gebürtige Redner Mitglied des Verbandes der Keryken gewesen, ist freilich noch kürzlich trotz des ausdrücklichen Zeugnisses des Ps. Plutarch strict geleugnet worden (Blass att. Bereds. I² 281).[2]) Als Grund seiner von Plutarch abweichenden Ansicht giebt Blass an, dass die Zugehörigkeit des Andokides zu diesem Geschlecht 'unter allen Umständen in der Mysterienrede' betont sein würde. Doch wüsste ich keine Stelle der Rede, die uns zu dieser Schlussfolgerung nöthigte.[3]) Dagegen liefert das bekannte Myste-

1) Bedenkt man, wie nahe Chariten, Nymphen und Thauschwestern einander stehen, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Kekropstöchter in Athen an Stelle der in Eleusis mit Hermes verbundenen Chariten (CIA I 5) getreten sind. Daher ist man sich auch nicht klar, welche der Schwestern die Stammmutter des Kerykengeschlechtes ist.

2) Vit. X or. 834 B *Ἀνδοκίδης Λεωγόρου μὲν ἦν πατρὸς, γένους Εὐπατριδῶν, ὡς δὲ Ἑλλάνικος, καὶ ἀπὸ Ἑρμοῦ. καθήκει γὰρ εἰς αὐτὸν τὸ Κηρύκων γένος.* Die letzten Worte (*καθήκει — γένος*) werden von Blass einfach für 'falsch' erklärt. Ebenso urtheilt W. Petersen (hist. gent. att. 48), der dieses Missverständniss sehr einfach aufklärt ('Fieri igitur potest, ut auctor ex ea re, quod a Mercurio, praeconum patrono, Andocides originem duxerit, eum Cerycem esse concluserit'). Dass die *Εὐπατρίδαι* hier den Stand, die *εὖ γεγονότες*, nicht das Geschlecht bezeichnen, zeigt ein Vergleich dieser Stelle mit Phot. Bibl. 261.

3) Wie hinfällig eine derartige argumentatio ex silentio ist, zeigt die unter dem Namen des Lysias erhaltene Rede gegen Andokides, deren Sprecher, ein Mitglied des Eumolpidengeschlechtes, ebensowenig wie Andokides Anlass genommen hat, seine

riengesetz *μ[υ]εῖν δ' εἶ[ναι τοῖς] οὖσι [Κη]ρύκων [καὶ] Εὐ[μολπιδῶν]* in Verbindung mit der Aussage des Redners I 132 *μυῶν μὲν Ἀ .... Δελφόν, ἔτι δὲ ἄλλους ξένους ἐμαυτοῦ, καὶ εἰσιὼν εἰς τὸ Ἐλευσίνιον καὶ θύων* eine urkundliche Bestätigung der Angaben Plutarchs über die Geschlechtsangehörigkeit des Andokides.[1]) Dazu stimmt ferner die Sagenüberlieferung. Wir besitzen diese in einer Fassung des fünften Jahrhunderts, wahrscheinlich noch in der Form, wie sie aus den Familientraditionen der Keryken in die athenische Stadtchronik übergegangen ist. Während in dem pseudoplutarchischen Excerpt aus der Atthis des Hellanikos Hermes als Ahnherr des Andokides bezeichnet wird, womit die Geschlechtsüberlieferung der Keryken und der aus derselben Quelle geschöpfte Bericht des Photios übereinstimmt (Bibl. 261 *Παῖς δὲ ἐχρημάτιζε Λεωγόρου ἐξ εὖ γεγονότων καταγόμενος· Ἑλλάνικος δέ φησι καὶ τοὺς πόῤῥω τῆς γενέσεως ὀχετοὺς ἥκειν εἰς αὐτὸν ἐξ Ἑρμοῦ*), führen Suidas (s. *Ἀνδοκίδης*) und Plutarch im Leben des Alkibiades mit Angabe der nämlichen Quelle das Geschlecht des Redners auf Odysseus, respective Telemachos und Nausikaa zurück.[2]) Beide Versionen bezeichnen nur die verschiedenen Etappen einer einheitlichen und in sich zusammenhängenden Sagenformation. Dass Andokides in der That den Hermes, den Ahnherren der Keryken, als seinen väterlichen Stammgott verehrt hat, zeigt seine Anklage gegen den Athener Archippos (Lys. VI 11 *φάσκων τὸν Ἄρχιππον ἀσεβεῖν περὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν αὐτοῦ πατρῷον*). Dieser Thatsache widerstreitet die Ableitung seiner Ahnen von Odysseus oder Telemachos und Nausikaa keines-

---

Geschlechtsangehörigkeit besonders hervorzuheben. Wer übrigens einen Hinweis auf den Geschlechtsverband des Andokides in der Mysterienrede für nothwendig hält, findet denselben 147 (*οἰκία δὲ πασῶν ἀρχαιοτάτη*). Die antiken Zuhörer werden diese Andeutung schon verstanden haben.

1) Dittenberger a. a. O. 32. Dass diese Zeugnisse durch Ps. Demosth. LIX 21 'erledigt' würden, kann ich Blass nicht zugeben, denn dort handelt es sich, wie schon Dittenberger ausdrücklich hervorgehoben hat und wie die eigenen Worte des Redners am deutlichsten zeigen, nicht um die persönliche Ausübung der Weihe, sondern nur um die Bestreitung der mit dieser verbundenen Kosten (*Λυσίας γὰρ ὁ σοφιστὴς Μετανείρας ὢν ἐραστὴς ἐβουλήθη πρὸς τοῖς ἄλλοις ἀναλώμασιν, οἷς ἀνήλισκεν εἰς αὐτὴν, καὶ μυῆσαι, ἡγούμενος τὰ μὲν ἄλλα ἀναλώματα τὴν κεκτημένην αὐτὴν λαμβάνειν, ἃ δ' ἂν εἰς τὴν ἑορτὴν καὶ τὰ μυστήρια ὑπὲρ αὐτῆς ἀναλώσῃ, πρὸς αὐτὴν τὴν ἄνθρωπον χάριν καταθήσεσθαι*).

2) Suid. s. *Ἀνδοκίδης Ἀθηναῖος, ῥήτωρ τῶν πρωτευόντων δέκα εἷς, υἱὸς Λεωγόρου, ἀπόγονος Τηλεμάχου τοῦ Ὀδυσσέως καὶ Ναυσικάας, ὥς φησιν Ἑλλάνικος.* Plut. Alk. 21 *τῶν οὖν δεθέντων καὶ φυλαττομένων ἐπὶ κρίσει τότε καὶ Ἀνδοκίδης ἦν ὁ ῥήτωρ, ὃν Ἑλλάνικος ὁ συγγραφεὺς εἰς τοὺς Ὀδυσσέως ἀπογόνους ἀνήγαγεν.*

wegs, denn auch das mythische Herrscherhaus der Ithakesier hat den Hermes als seinen göttlichen Stammvater verehrt. Zu Philonis, der schönen Tochter des Deioneus, so erzählt Pherekydes, gesellten sich auf der Höhe des Parnass in derselben Nacht zwei Götter, Apollon und Hermes, von denen sie zwei Knaben, Philammon und Autolykos gebar (Schol. τ 432). Letzterer, ein Sprössling des Hermes, gilt bereits in der alten Sage (λ 85) als Vater der Antikleia, der Gattin des Laertes und Mutter des Odysseus. Mit dem Phoker Deioneus berühren sich aber auch die attischen Kephaliden, deren nahe Beziehungen zu Kephalenia und der leukadischen Küste bekannt sind. Die Sage motivirt diese Verbindung durch den Teleboerzug des Amphitryon. In diesem Zusammenhange ist es beachtenswerth, dass nach Aristoteles (*ἐν τῇ Ἰθακησίων πολιτείᾳ* 504 Rose) Arkeisios, der Grossvater des Odysseus väterlicherseits, von Kephalos in Attika gezeugt wird und dass es eine Sagenversion gab, nach der nicht Deioneus und Diomede, sondern Hermes und Herse die Eltern des Kephalos von Thorikos waren (Apoll. III 14, 3 *Ἕρσης δὲ καὶ Ἑρμοῦ Κέφαλος*). Dieselbe Quelle hat dem Scholiasten zu *B* 173 vorgelegen, der, wir wissen nicht aus welchem Grunde, zwischen Arkeisios und Kephalos einen Kileus einschiebt (*ἔστι δὲ Λαέρτου τοῦ Ἀρκεισίου τοῦ Κιλέως τοῦ Κεφάλου τοῦ Ἑρμοῦ*).[1]) Dass der Held von Thorikos in jenen westlichen Gegenden als Heros verehrt worden ist, wird durch die kephalenischen Münzen urkundlich erwiesen, wann er jedoch und auf welchem Wege er dorthin gelangt ist, das verschliesst sich unserer Kenntniss.[2]) Auch ist es gewiss nicht zufällig, dass gerade Thorikos der einzige attische Ort ist, dessen in dem alten Cultgesang auf die eleusinische Demeter Erwähnung geschieht. Wir überschauen hier ein ausgedehntes buntes Gewebe alter Sagen und merkwürdiger Genealogien, dessen einzelne Fäden wir nicht mehr zu sondern vermögen, deren Zusammengehörigkeit sich aber nicht verkennen lässt. Leider müssen wir es bei dieser Erkenntniss bewenden lassen.[3])

---

1) Auch bei Eustathios wird Odysseus väterlicherseits auf Hermes zurückgeführt (197, 22 *Ὀδυσσεὺς ὁ ἀπὸ Λαέρτου, ὃς ἐξ Ἑρμοῦ ἕλκει τὸ γένος*).

2) Näheres hierüber bei Besprechung der Kephaliden.

3) Ich mag nicht entscheiden, ob B. Niese (Hermes XXIII 85) Recht hat, wenn er über die Genealogie des Andokides bemerkt, dass dieselbe 'wie alle derartige erst aufgekommen sein kann, als dessen Haus schon Glanz und Ehre erworben hatte, also zur Zeit des Hellanikos'. Als gänzlich unhaltbar muss ich aber die Anschauung bezeichnen, dass die schmückenden Beiworte, die dem Telemachos in der Odyssee beigelegt werden, daraus zu erklären seien, dass sich ein altes attisches Adelsgeschlecht auf diesen Helden zurückführte (O. Seeck Quellen der Odyssee

Sowohl die politische als auch die sacrale Bedeutung der Keryken wurzelt in ihrer Betheiligung an den verschiedensten Zweigen des eleusinischen Mysteriengottesdienstes. Obgleich sich die cultliche Thätigkeit dieses Geschlechtes so gut wie ausschliesslich auf die Verehrung der eleusinischen Göttinnen bezog, so tritt uns doch bei keinem anderen Priestergeschlecht eine solche Mannigfaltigkeit der sacralen Functionen entgegen, wie gerade bei den Keryken. Während die Eumolpiden die erste der vier höchsten Priesterstellen des eleusinischen Cultes bekleideten, waren die drei dem Range nach folgenden Aemter des Fackelträgers, Herolds und Altarpriesters so lange überhaupt Mysterien gefeiert wurden den Keryken reservirt.

1. Der Daduch. Die Zugehörigkeit dieses Priesters zum Geschlecht der Keryken wird durch das Zeugniss des Andokides (I 127) erwiesen, demzufolge der Daduch Kallias seinen, von der Tochter des Ischomachos geborenen Sohn *ἤδη μέγαν ὄντα εἰσάγει εἰς Κήρυκας φάσκων εἶναι υἱὸν αὑτοῦ.* Was O. Müller (Kl. Schriften II 262) zur Entkräftigung dieses Zeugnisses angeführt hat, ist durch Dittenberger (a. a. O. 11) schlagend widerlegt worden. Ein Geschlecht der Daduchen hat nie existirt. Für spätere Zeit wird die Besetzung der Daduchenwürde mit Gliedern des Kerykengeschlechtes durch den Scholiasten zu Aesch. III 18 (*δᾳδοῦχοι δὲ ἀπὸ Κηρύκων*) und Aristeides XIX 417 (*Κήρυκες δᾳδούχους παρείχοντο*) bezeugt.[1]) Im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. ist dieses Amt bekanntlich mehrere Generationen hindurch in den Händen derselben Familie gewesen, deren Mitglieder abwechselnd Kallias und Hipponikos hiessen. Die allgemein verbreitete Ansicht, dass das Amt nach Aussterben dieses Zweiges der Keryken an ein anderes Geschlecht

329). Wohin solche Consequenzen führen, zeigt Seecks Satz: 'Wenn unser Dichter Telemachos und Peisistratos stets in demselben Bette schlafen lässt, so deutet er damit die Ehe an, welche zwischen ihren Abkömmlingen geschlossen werden sollte' (a. a. O. 342). Auch die Behauptung (a. a. O. 327), dass sich das 'attische Geschlecht der Leogoriden' von Polykaste, der Tochter des Nestor abgeleitet hätte, ist mir völlig unverständlich. Ein Geschlecht dieses Namens wird weder in unseren litterarischen noch epigraphischen Quellen erwähnt. Sollte Seeck dabei an die Nachkommen des Redners Andokides gedacht haben, dessen Vater Leogoras hiess und in dessen Familie dieser Name auch sonst vorkommt, so hat er sich offenbar versehen, denn nach Hellanikos ist nicht Polykaste, sondern Nausikaa die Stammmutter des Redners. Auch sehe ich nicht ein, weswegen diese Genealogie, die einzige, die uns erhalten ist, auf einem 'quasihistorischen Schluss' beruhen sollte (a. a. O. 339).

1) Dass das Praeteritum an dieser Stelle nicht als Bezeichnung einer längst vergangenen Zeit zu fassen ist, wird von Dittenberger (a. a. O. 13) mit Recht betont.

und zwar an das der **Lykomiden** übergegangen sei, hat **Dittenberger** durch richtige Interpretation der Angaben des Pausanias (I 37, 1) über die Nachkommen des Themistokles endgültig beseitigt (a. a. O. 18).[1]) Dass der Daduch unter dem eleusinischen Cultpersonal die nächste Stelle nach dem Hierophanten eingenommen hat, zeigen zahlreiche Stellen, an denen diese beiden Priester zusammen erwähnt werden. Auch in ihrer äusseren Erscheinung glichen sie sich. Aus Athenaios (I 21) und Plutarch (Arist. 5) wissen wir, dass der Daduch die *στολή*, *κόμη* und das *στρόφιον* mit dem Hierophanten gemein hatte.[2]) Ferner theilte er mit demselben verschiedene cultliche Vorrechte und sacrale Pflichten, so das Recht der *πρόῤῥησις* vor Beginn der Mysterienfeier, die Auszeichnung der *ἱερωνυμία*, die freilich auch bei ihm nur in sehr beschränktem Masse zur Anwendung gekommen ist, sowie die Pflicht, den Erntezehnten für die eleusinischen Gottheiten einzutreiben.[3]) Auch bei den in Eleusis stattfindenden Reinigungs- und Sühnopfern muss der Daduch officiell betheiligt gewesen sein (Suid. s. *Διὸς κώδιον· χρῶνται δ' αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμούς*).[4]) Wie dem Hierophanten, so stand auch dem Daduchen eine weibliche Cultbeamtin (*δᾳδουχοῦσα*) zur Seite.

2. **Der Mysterienherold.** Der Titel dieses Beamten lautet in der classischen Zeit *κῆρυξ*. Bei Xenophon (Hell. II 4, 20) wird einmal *τῶν μυστῶν* als nähere Bestimmung hinzugefügt. Dass der allgemein

1) A. **Mommsens** (Heort. 234) Behauptung, dass 'der Ruhm des **Themistokles** und sein unter dem Schutz des Iakchus erfochtener Sieg dazu beigetragen, das **Lykomidengeschlecht** als das von Gott gewollte für die hohe Function der Daduchie zu empfehlen und dies Amt statt mit Triptolem und den localen Traditionen von Eleusis, jetzt mit den glänzendsten Erinnerungen Athens zu verknüpfen' ist nur eine Anhäufung unerweisbarer Hypothesen und handgreiflicher Missverständnisse. **Welzel** Kallias (Breslau 1888) 6 hätte Mommsens Ansichten nicht wiederholen sollen.

2) C. **Strube** Bilderkreis von Eleusis 29. Ueber die liturgische Anwendung der Fackeln ist nichts Näheres bekannt (Eustath. 104, 24 *διαφέρει ὁ δᾷδας ἔχων ἁπλῶς καὶ ὁ ἐν τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις δᾳδοῦχος*).

3) Der Theatersitz des Daduchen bildete mit dem des Priesters des pythischen Apollon einen Doppelthron (CIA III 246). Eine besondere Amtswohnung des Daduchen wird in der bekannten eleusinischen Rechnungsurkunde *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 126 Z. 9 erwähnt.

4) Nach Suidas s. *δᾳδουχεῖ* scheint der Daduch in Gemeinschaft mit dem Hierophanten auch öffentliche Gebete verrichtet zu haben. Eustathios 1157, 16 redet von einer besonderen Dokimasie dieses Priesters: *δᾳδοῦχοι οἱ δοκιμαζόμενοι ἐπεστάτουν ταῖς δᾳδουχίαις.*

zu den Keryken gerechnete ἱερὸς κῆρυξ bei Dem. LIX 78 mit diesem Geschlechte nichts zu schaffen hatte, werde ich in anderem Zusammenhange zeigen.[1]) Ebenso durchgehend, wie in der classischen Periode die einfache Titulatur, ist in der römischen Zeit die zusammengesetzte (ἱεροκῆρυξ) im Gebrauch. Wie alle höheren Cultbeamten, so hatte auch der eleusinische Herold seinen reservirten Theatersitz (CIA III 261 ἱεροκήρυκος). Das Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 126 Z. 13 erwähnte Κηρυκεῖον bildete wohl die Amtswohnung dieses Priesters.

3. Der Altarpriester (ὁ ἐπὶ βωμῷ). Hesych. s. ἐπιβωμίζοντι. Dass dieser Priester 'anfänglich ein Functionär geringeren Ranges' gewesen sei (A. Mommsen Heort. 235), lässt sich durch nichts erweisen. Er wird bereits in dem alten Mysteriengesetz aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts erwähnt (CIA IV 1 τ]ὸν ἐπὶ τõι βομõι ἱερέα). Sonst ist von ihm in der classischen Zeit nicht die Rede; so fehlt er z. B. in der Anklageakte gegen Alkibiades, in der nur Hierophant Fackelträger und Herold genannt werden. In der römischen Zeit begegnet er uns dagegen sehr häufig. Boeckhs (CIG I p. 447) Vermuthung, dass dieser Würdenträger aus den Keryken hervorgegangen sei, ist durch Dittenberger nunmehr zur Gewissheit erhoben worden (a. a. O. 20). Vgl. das inschriftliche Geschlechtsverzeichniss der Keryken CIA III 1278.

Wir kennen zum Theil aus der Litteratur, namentlich aber aus den Inschriften eine sehr grosse Anzahl von Inhabern dieser drei Priesterämter. Dieselben hier einzeln aufzuzählen würde zu weit führen.

Dass diese drei Priesterstellen von ihren Trägern lebenslänglich verwaltet wurden, wird mit Recht allgemein angenommen. In den Fällen, wo uns auf Weihinschriften das Verbum, das die priesterliche Thätigkeit bezeichnet, im Aorist begegnet (z. B. CIA II 1413 Κτησίκλεια τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα δᾳδουχήσαντα, vgl. CIA III 733. 907. Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 144), ist allemal Beziehung auf Verstorbene anzunehmen.[2]) Ebenso zweifellos, wie die Lebenslänglichkeit der Amtsdauer ist die Thatsache, dass jede dieser Würden jeweilig nur von einer Person bekleidet wurde. Die

1) Dittenberger ist der einzige, der die Zugehörigkeit dieses Cultbeamten zum Kerykengeschlecht in Zweifel gezogen hat (a. a. O. 19). Derselbe gehört, wie ich zeigen werde, in den dionysischen Religionskreis, wahrscheinlich dem Geschlecht der Euneiden an. Ebensowenig kann ich den κῆρυξ ἱερός im Phaethon des Euripides (fr. 775, 54) mit dem eleusinischen Mysterienherold identificiren (v. Wilamowitz Hermes XXI 597 A. 1).

2) In einer Ehreninschrift für den Priester ἐπὶ βωμῷ Leukios Memmios aus Thorikos wird hervorgehoben, dass er bereits 56 Jahre den eleusinischen Gottheiten diene (Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 78).

inschriftlichen Verzeichnisse der ἀείσιτοι liefern uns hierfür die urkundlichen Belege.

Besonders schwierig und noch nicht sicher zu beantworten ist die Frage, nach welchem Modus die Besetzung dieser Aemter innerhalb des Geschlechtes bewerkstelligt wurde. Dass dieselben an bestimmte Familien geknüpft waren, in denen sie nach festen Regeln forterbten, beweisen für die classische Zeit die Namen Kallias und Hipponikos[1]), für die nachchristliche Periode die der Gemeinde Melite angehörigen Klaudier (CIA III 676. 678. 680. 1283. Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 75). Welche Erbordnung jedoch innerhalb dieser einzelnen Familien bestanden hat, lässt sich bis jetzt noch nicht feststellen. Dittenberger hat in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung an dem Stammbaum des Ti. Kl. Leonides aus Melite gezeigt, dass der Annahme einer Vererbung des Amtes nach Generationen, wie sie z. B. in Halikarnass bei dem Poseidonpriesterthum üblich war, nichts im Wege stünde.[2]) Indem ich die Möglichkeit dieser Hypothese unumwunden anerkenne, bemerke ich nur, dass sich auch die einfache, auf dem Princip des Seniorats gegründete Erbfolge, bei welcher der Aelteste unter allen Ueberlebenden succedirt, mit den erhaltenen Thatsachen sehr wohl vereinbaren lässt. Denn ich sehe nicht, was der Annahme entgegenstünde, dass sowohl der Vater als auch der Sohn Themistokles bei der Erledigung des Amtes durch den Tod des Lysiades resp. des Sospis noch minderjährig oder aber nicht mehr am Leben waren und die Würde aus diesem Grunde auf Lysiades II, den ältesten Sohn des Sospis, übergegangen ist. Wenn wir dann weiter die Linie des Themistokles in ihrem Vertreter Ailios Praxagoras mit der Daduchenwürde bekleidet sehen, so erklärt sich diese Besetzung dadurch, dass letzterer beim Tode des Lysiades II an Jahren älter als des Lysiades jüngerer Bruder Leonides II war, der möglicherweise nach dem Tode des Praxagoras an die Reihe gekommen ist und das Amt auf seinen Neffen Kl. Philippos vererbte, der dasselbe nachweislich inne gehabt hat (CIA III 907). Ich will hier nur auf die Möglichkeit der Annahme der Senioratserbfolge hingewiesen haben und bin mir sehr wohl bewusst, wie

1) Die historischen Nachrichten über die einzelnen Glieder dieser Familie sind von W. Petersen (hist. gent. att. 38 ff.) und Welzel (Kallias 8 ff.) zusammengestellt worden.

2) Wie Dittenberger (a. a. O. 24) mit Recht hervorhebt, bestätigt sich die Voraussetzung, dass die Linearerbfolge bei diesen Priesterstellen zur Anwendung gekommen wäre, nicht. Denn dem Grundsatz, dass die Seitenverwandten nur in Ermangelung directer Descendenten erbberechtigt sind, widerstreitet die urkundliche Thatsache, dass das Amt der Daduchie von der einen Linie auf die andere übergegangen und dann von dieser wieder auf jene zurückgesprungen ist.

unsicher eine Reconstruction gesetzlicher Bestimmungen ausfallen muss, die sich auf ein so geringes und dem unberechenbaren Spiel des Zufalles so sehr preisgegebenes Beweismaterial stützt.

Ausser den grossen Staatspriesterthümern bekleideten die Keryken noch verschiedene mit dem Mysteriengottesdienst zusammenhängende Aemter geringerer Bedeutung.

1. *Ἱερεὺς παναγής.* Dass die Bekleidung dieses Amtes ein Vorrecht der Keryken war, geht aus einer Verbindung von Schol. Aesch. I 20 *κηρύκων ἐστὶν ἐν Ἀθήναις γένη τέτταρα, πρῶτον τὸ τῶν Παναγῶν, οἵ εἰσιν ἀπὸ Κήρυκος τοῦ Ἑρμοῦ* und der bereits angeführten Stelle des Et. M. 429, 46 *Θεόδωρος ὁ Παναγὴς προσαγορευόμενος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Κηρύκων γένους* hervor. Ein Marmorsessel des Dionysostheaters trägt die Aufschrift *κήρυκος παναγοῦς καὶ ἱερέως* (CIA III 266), während sonst *ἱερεὺς παναγής* die officielle Bezeichnung dieses Beamten ist (CIA III 716. 717. 70a).[1])

2. *Ἱέρειαι παναγεῖς.* Hesychios s. *Παναγεῖς· Ἀθήνησι ἱέρειαι.* s. *Παναγία· ἱέρεια ἥτις οὐ μίσγεται ἀνδρί.* Philonides' *Κόθορνοι*: Kock CAF I 255 *παναγεῖς γενεάν.* Bei Bekker An. I 212 werden sie *ἀναγεῖς* genannt (*ἄγος, ἐξ οὗ καὶ αἱ ἱέρειαι ἀναγεῖς καὶ ἄγη τὰ μυστήρια καὶ ἄλλα τινά*). Ein Zeugniss über die Geschlechtsangehörigkeit dieser Priesterinnen giebt's nicht, doch liegt es wegen des *ἱερεὺς παναγής* nahe, dieselben zu den Keryken zu rechnen. Dittenbergers (a. a. O. 28) Vermuthung, dass die *ἱέρειαι παναγεῖς* mit der *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης* identisch gewesen wären, kann ich mir nicht aneignen.[2]) Was die gottesdienstliche Verwendung des *παναγής* sowie der *ἱέρειαι παναγεῖς* betrifft, so hat Nowossadski (a. a. O. 79) aus Iulians Worten or. V 173 *παρὰ Ἀθηναίοις οἱ τῶν ἀῤῥήτων ἁπτόμενοι παναγεῖς εἰσιν* den Schluss gezogen, dass dieses Cultpersonal während der Mysterienfeier mit dem Herumtragen der Heiligthümer beschäftigt gewesen ist. Ich wüsste nichts, was dieser Annahme entgegenstünde.

3. Dass die *σπονδοφόροι* und die *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων* aus den beiden Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken gemeinsam ge-

---

1) Wie Dittenberger a. a. O. 27 nachgewiesen hat, bedeutet *οἴκοθεν* in der Inschrift CIA III 716 'aus eigenen Mitteln' und ist nicht mit dem folgenden *ἱερέα παναγῆ*, sondern mit *ἀγωνοθετήσαντα τῶν μεγάλων Παναθηναίων* zu verbinden. Dass Nowossadski (Елевс. мист. 79) trotzdem in jenem Wort einen Hinweis auf die Erblichkeit der Würde des *παναγῆς* sieht, befremdet um so mehr, als er Dittenbergers Aufsatz ausdrücklich erwähnt.

2) Vgl. die nachstehende Erörterung über die Philleiden.

wählt wurden, ist bereits oben bemerkt worden. Ebenso ist bereits auf den Antheil der Keryken an der *μύησις* und *ἐξήγησις* hingewiesen worden.

Es ist beachtenswerth, dass die gottesdienstlichen Handlungen des Kerykengeschlechtes sich auch über den Kreis der eleusinischen Mysterienreligion hinaus erstreckt haben. So gab es neben dem hohen Priesteramte des eleusinischen *κῆρυξ* im athenischen Staatsculte noch andere Heroldsstellen, die mit Angehörigen der Keryken besetzt wurden: Athen. VI 234 *ἐν δὲ τοῖς κύρβεσι τοῖς περὶ τῶν Δηλιαστῶν οὕτως γέγραπται· καὶ τὼ κήρυκε ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος. τούτους δὲ παρασιτεῖν ἐν τῷ Δηλίῳ ἐνιαυτόν.*[1]) Die in epischer Zeit allgemein den Herolden zukommende Thätigkeit der *μάγειροι* und *βουτύποι* hat, wie aus einer Stelle des Athenaios hervorgeht, ebenfalls als gentilicisches Vorrecht der eleusinischen Keryken gegolten (XIV 660 *ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρικὴ μαθεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἀθήνησι Κηρύκων· οἵδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν, ὥς φησι Κλείδημος ἐν Πρωτογονείας πρώτῳ*). Hiermit ist die Glosse des Photius s. *Κεντριάδαι· πατριὰ Κηρύκων* zu verbinden. Auf diese Seite der cultlichen Thätigkeit des Geschlechtes und die Beziehungen desselben zum athenischen Buphonienfeste werde ich bei Besprechung des Thaulonidengeschlechtes zurückkommen.

Als specielle Gentilbeamte der Keryken kennen wir den *ἄρχων* des Geschlechtes (CIA II 1359. III 605. 680. 702. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82) und den Geschlechtspriester, dessen Amt in einem inschriftlich erhaltenen Mitgliederverzeichniss der Keryken mit dem des Geschlechtsvorstehers vereinigt erscheint (CIA III 1278 *ἀρχιερεὺς καὶ γενεάρχης*). Wie alle attischen Geschlechter so hatten auch die Keryken das Recht, beschliessende Versammlungen ihrer Mitglieder abzuhalten (Andok. I 127 *ἐψηφίσαντο δὲ οἱ Κήρυκες κατὰ τὸν νόμον ὅς ἐστιν αὐτοῖς*). Dass der Versammlungsort Eleusis gewesen ist, zeigt das Decret der Keryken CIA II 597, das hier aufgestellt war. Das Geschlecht besass daselbst ein eigenes Gebäude (CIA II 834 b *Κηρύκων οἶκος*), in dem diese Zusammenkünfte stattfanden.[2]) Wie wir oben gesehen haben, sind die Keryken mit den Eumolpiden öfter zu gemeinsamen Beschlüssen zusammengetreten (CIA II 605. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 82). In diesen Versammlungen sind nicht nur die privaten Angelegenheiten der Geschlechter, sondern auch allgemeine,

1) Hermes XXIII 327.

2) Am Südabhange der Burg lag ein Grundstück der Keryken: CIA IV 555 b *Ὅρος χωρί[ο]υ Κηρύκων*. Vgl. v. Wilamowitz Hermes XXI 597 A. 1. Dieser Bezirk stand wohl im Zusammenhang mit dem Eleusinion *ὑπὸ τῇ πόλει*.

den eleusinischen Gottesdienst betreffende Fragen zur Verhandlung gekommen. Wir wissen ferner, dass das Geschlecht als solches an der Verwaltung des Mysteriencultes Theil hatte (CIA II 597 *Ἐπιγένης Εὐεργέτου ἐκ Κοίλης εἶπεν· [ἐ]πειδὴ Εὐθύδημος ὁ πάρεδρος τοῦ βασιλέως καλῶς καὶ φιλοτίμως μετὰ τοῦ β[ασ]ιλέως καὶ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων ἐπεμελήθη τῶν περὶ τὰ μυστήρια*). Hiermit hängt die Pflicht der Rechenschaftsablage zusammen, die die Keryken mit den Eumolpiden theilten (Aesch. III 18).

Während in der vorrömischen Zeit die Mitglieder der alten Priestergeschlechter politisch in keiner Weise vor den anderen Staatsbürgern ausgezeichnet waren, sondern alle bürgerlichen Rechte und Pflichten mit diesen theilten, wurde unter der römischen Kaiserherrschaft dieses Princip offen durchbrochen, indem eine Reihe hoher Staatsämter ausschliesslich den Geschlechtsangehörigen der Keryken zugewiesen wurde. Dahin gehören, wie Dittenberger nachgewiesen hat (a. a. O. 36 ff.), vor allem die Aemter des *κῆρυξ βουλῆς καὶ δήμου* und des *κῆρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς*, die in der classischen Zeit theils von ganz untergeordneter Bedeutung waren, theils überhaupt nicht nachweisbar sind. Durch derartige Vorrechte ausgezeichnet ist das Kerykengeschlecht gerade in der letzten Zeit des Bestandes der eleusinischen Mysterienreligion zu einer früher nicht dagewesenen Blüthe und Bedeutung gelangt und hat noch während des zweiten und dritten Jahrhunderts n. Chr. eine Anzahl namhafter, in politischer und wissenschaftlicher Beziehung beachtenswerther Persönlichkeiten hervorgebracht. Mit dem Verfall der eleusinischen Mysterienreligion wird auch die Bedeutung dieses Geschlechtes gesunken sein. Dittenberger a. a. O. 39.

ΦΙΛΛΕΙΔΑΙ.

Ueber die mythische Vorgeschichte der Philleiden ist uns nichts überliefert. Wir kennen weder den Namen ihres Ahnherren noch seine Beziehungen zu den bekannten Heroengestalten des eleusinischen Sagenkreises. Auch über das Geschlecht selbst ist uns nur eine einzige Notiz bei den Lexicographen erhalten, die wohl aus einer der im Alterthum cursirenden Schriften über die eleusinischen Mysterien geflossen ist: Phot. s. *Φιλλεῖδαι· γένος ἐστιν Ἀθήνησιν· ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μύουσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι.*[1]) Dass

1) Ausgeschrieben von Suidas und in verkürzter Gestalt im Et. M. Bei Hesych fehlt die Glosse.

die hier erwähnte *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης* mit der aus den Eumolpiden gebürtigen Hierophantin nichts zu schaffen hat, habe ich bei der Besprechung jenes Geschlechtes zu erweisen gesucht. Eine zusammenfassende Betrachtung der litterarischen und epigraphischen Zeugnisse, in denen diese Priesterin genannt wird, lehrt vielmehr deutlich, dass wir es hier mit einem officiellen Cultnamen zu thun haben. Ueber die gottesdienstliche Verwendung dieser Priesterin haben sich die Gelehrten noch nicht geeinigt. Foucart hat in seinem schönen Aufsatz über den eleusinischen Plutoncult ohne Berücksichtigung der früheren Ansichten die Behauptung aufgestellt, dass die bei Photios erwähnte Priesterin aus den Philleiden die Einweihung der Mysten an den Haloen vollzogen habe (Bull. de corr. héllen. VII 396). Dagegen hat Nowossadski (Елевсинскія мистеріи 69) kürzlich Einsprache erhoben und die in der Photiosglosse namhaft gemachte Culthandlung dieser Priesterin auf die Feier der grossen Eleusinien bezogen.[1]) Die Gründe, weswegen ich ihm und seinen Vorgängern nicht beistimmen kann, habe ich bereits oben dargelegt. Andererseits bin ich überzeugt, dass eine Prüfung der vorhandenen Nachrichten über das attische Haloenfest zu einer Bestätigung der von Foucart leider nicht begründeten These führen wird. Denn das auffallende Schwanken der heutigen Ansichten über diesen Punkt entspringt zum Theil gerade aus der ungenauen Kenntniss dieses Festes, über das wir uns in der That sehr schwer ein klares Bild machen können.[2]) Mir scheint folgendes ausschlaggebend: da die Einweihung in die grossen eleusinischen Mysterien ein urkundlich verbürgtes Vorrecht der Eumolpiden und Keryken gewesen ist, so können wir die bei Photios bezeugte *μύησις* der Priesterin aus dem Philleidengeschlecht unmöglich auf dieses Fest beziehen. Es gilt also eine Feier ermitteln, an der gleichfalls eine mysteriöse Weihe stattfand und deren Schauplatz gleichfalls Eleusis war. Beides trifft bei den Haloen zu. In dem interessanten, von Rohde im Rh. M. XXV 557 publicirten Scholion zu Lukians dial. meretric. VII 4 heisst es von diesem Fest: *ἑορτὴ Ἀθήνησι μυστήρια περιέχουσα Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου . . . ἐν ταύτῃ καὶ τελετή τις εἰσάγεται γυναικῶν ἐν Ἐλευσῖνι καὶ παιδιαὶ λέγονται πολλαὶ καὶ σκώμματα· μόναι δὲ γυναῖκες εἰσπορευόμεναι ἐπ' ἀδείας*

---

1) Wobei er seinen persönlichen Irrthum, dass diese Priesterin mit der Hierophantin identisch gewesen sei, ohne weiteres Foucart imputirt.

2) Was Hermann Gottesd. Alterth. § 57, 5 ff. Schoemann Griech. Alterth. II 486 und namentlich A. Mommsen Heortol. 320 ff. über die Haloen sagen, ist ganz ungenügend und grösstentheils falsch.

ἔχουσιν ἃ βούλονται λέγειν. καὶ δὴ τὰ αἴσχιστα ἀλλήλαις λέγουσι τότε, αἱ δὲ ἱέρειαι λάθρᾳ προσιοῦσαι ταῖς γυναιξὶ κλεψιγαμίας πρὸς τὸ οὖς ὡς ἀπόῤῥητόν τι συμβουλεύουσιν. Ferner war in einer besonderen Mysterienvorschrift (*λόγος μυστικός*) genau vorgesehen, was die Weiber bei dieser Weihe geniessen durften und wessen sie sich enthalten mussten. Dass ein Abschnitt des Festes in der Stadt, ein anderer in Eleusis gefeiert wurde, wird auch anderweitig berichtet: Bekker An. I 384 *Ἁλῷα ἑορτὴ Δήμητρος καὶ Διονύσου· προσηγόρευται δὲ διὰ τὸ ταῖς ἀπαρχαῖς ταῖς ἀπὸ τῆς ἅλω τότε καταχρήσασθαι*[1]) *φέροντας εἰς Ἐλευσῖνα. ἢ ἐπεὶ ἐν ἅλωσιν ἔπαιζον ἐν τῇ ἑορτῇ. ἤγετο δὲ ἐπὶ τῇ συγκομιδῇ τῶν καρπῶν ἑορτὴ Ἁλῷα, ἐν ᾗ καὶ Ποσειδῶνος πομπή.*[2]) Die *μυστήρια* und die an diesem Fest in Eleusis stattfindende *τελετή* waren bis zur Auffindung des Lukianscholions unbekannt: auf letztere wird sich die bei Photios erwähnte Culthandlung der Philleidenpriesterin bezogen haben, denn wo eine *τελετή* und *μυστήρια* sind, da findet auch eine *μύησις* statt. — Der vollständige Amtstitel dieser Gentilpriesterin lautete wohl *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης*, doch scheinen, wo der Zusammenhang die Beziehung zu Eleusis nicht verkennen liess, auch kürzere Bezeichnungen an die Stelle des officiellen Cultnamens getreten zu sein. Das zeigt eine Stelle in der Rede gegen Neaira (116), die sich offenbar auf dieselbe Priesterin bezieht: *καὶ ἄλλα τε κατηγορήθη αὐτοῦ (τοῦ ἱεροφάντου) καὶ ὅτι Σινώπῃ τῇ ἑταίρᾳ Ἁλῴοις ἐπὶ τῆς ἐσχάρας τῆς ἐν τῇ αὐλῇ Ἐλευσῖνι προσαγούσῃ ἱερεῖον θύσειεν οὐ νομίμου ὄντος ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἱερεῖα θύειν, οὐδ' ἐκείνου οὔσης τῆς θυσίας, ἀλλὰ τῆς ἱερείας.*[3]) Ebenso dürfte unter der Bezeichnung *ἱέρεια τῆς Δήμητρος* die Trägerin desselben Cultamtes zu verstehen sein.[4]) Es

1) Pausanias bei Eustath. 772, 25 fügt *ἐν Ἀθήναις* hinzu.

2) Alkiphron ep. I 33. II 3. III 39. Luk. dial. meretr. I 1. Hesych. Et. M. s. *Ἁλῷα*. Die Angabe des Philochoros (Harpokr. s. *Ἁλῷα*, ausgeschrieben von Suidas), dass das Fest im Poseideon gefeiert worden sei, hat durch die eleusinischen Baurechnungsurkunden (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 119) ihre Bestätigung gefunden. P. Foucart Bull. de corr. hellén. VII 514. Die Erwähnung der Haloen CIA III 895 werde ich bei Besprechung der Lykomiden erörtern.

3) Diese Priesterin scheint in Eleusis ihre besondere Amtswohnung besessen zu haben: CIA II 834 b I *Z.* 17 *τὸ ἀνάλημμα τὸ κατὰ τὴν οἰκίαν τῆς Ἐλευσῖνι* ⟨*τῆς*⟩ *ἱερείας. Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 126 *Z.* 9 *εἰς τὰς θύρας τῆς ἱερείας καὶ τοῦ δᾳδούχου. Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 119 *Z.* 49 *χοῖροι δύο καθῆ* | *[ραι τὸ ἱερ]ὸ[ν τὸ Ἐλ]ευσῖνι . . . ο . . [κα]ὶ τὴν οἰκίαν τὴν ἱερὰν οὗ ἡ ἱέρεια οἰκεῖ* (*Z.* 47 wird der Preis für die *ξύλα εἰς Ἁλῷα* erwähnt).

4) Dass der Name Demeter Mutter und Tochter zugleich bezeichnet, findet sich auch sonst, z. B. bei Bekker An. I 384. Bei Tertullian werden die beiden

ist beachtenswerth, dass der Titel einer Deinarchischen Rede eine solche Priesterin gleichfalls in einem Collisionsfall mit dem eleusinischen Hierophanten zeigt (Or. Att. II 334 *Διαδικασία τῆς ἱερείας τῆς Δήμητρος πρὸς τὸν ἱεροφάντην*).[1]) Von derselben Priesterin berichtete Pherekydes, dass sie bei dem Opfer für Daeira weder zugegen sein, noch von den Opfergaben geniessen dürfe: *ἐπὶ γὰρ ὑγρᾶς οὐσίας τάττουσιν οἱ παλαιοὶ τὴν Δάειραν· διὸ καὶ πολεμίαν τῇ Δήμητρι νομίζουσιν. ὅταν γὰρ θύηται αὐτῇ, οὐ πάρεστιν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια καὶ οὐδὲ τῶν τεθυμένων γεύεσθαι αὐτὴν ὅσιον* (Müller F. H. G. I 72). An welchem Fest dieses Opfer stattgefunden hat, wissen wir nicht. Die einzige Stelle, an der dasselbe sonst noch erwähnt wird, ist die bekannte Steinurkunde über die Hautgelder (Boeckh-Fränkel Sth. d. Ath. II 123 = CIA II 741 b), die Boeckh folgendermassen hergestellt hat: [*ἐκ τῆς θυσ*]*ίας* [*τῇ Δήμητρι καὶ*] | [*τῇ Κόρῃ*] *τῇ Δαείρ*[*ᾳ παρὰ*] | [*ἐπιμελητῶ*]*ν*: ΗΗΔΔΠΗΗΗ. Ich kann nicht leugnen, dass mir diese auch von Dittenberger (S. I. G. 374 A. 20) und U. Köhler (CIA II 741 b) gebilligte Ergänzung ebenso fragwürdig erscheint, wie die Beziehung dieses Opfers auf die Haloenfeier (Boeckh-Fränkel a. a. O. 125). Die ausdrückliche Angabe des Pherekydes über das feindschaftliche Cultverhältniss zwischen Demeter und Daeira spricht doch von vornherein gegen die Annahme einer gemeinsamen Opferfeier für diese beiden Gottheiten. Das ist auch Boeckh nicht entgangen, und er sucht sich daher aus dieser Schwierigkeit dadurch zu retten, dass er die bei Pherekydes erwähnte Daeira und die gewöhnlich mit der Persephone[2]) identificirte Göttin dieses Namens für zwei verschiedene Wesen erklärt. Doch lässt sich eine solche Trennung methodisch durch nichts rechtfertigen. Daeira gehört überhaupt zu den dunkelsten Gottheiten der eleusinischen Mysterienreligion, über deren Natur schon im Alterthum höchst unklare Vorstellungen cursirten, wie die verschiedenartigen Identificirungsversuche der Späteren deutlich

---

Göttinnen überhaupt nicht mehr auseinandergehalten (ad nation. II 7 Cur rapitur sacerdos Cereris, si non tale Ceres passa est?).

1) Auf cultliche Beziehungen zwischen dem Hierophanten und dieser Priesterin weisen auch die *σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τὴν ἱέρειαν συντυχίαι μόνου πρὸς μόνην* (Asterios encom. martyr. Patr. Gr. XL 324).

2) Vgl. Schol. Apoll. Rh. III 847 *ὅτι δὲ τὴν Δαῖραν Περσεφόνην καλοῦσι Τιμοσθένης ἐν τῷ Ἐξηγητικῷ συγκατατίθεται καὶ Αἰσχύλος ἐν Ψυχαγωγοῖς* (fr. 271) *ἐμφαίνει, τὴν Περσεφόνην ἐκδεχόμενος Δαῖραν.* Uebrigens ergiebt sich hieraus nur, dass man die Daeira der Persephone gleichsetzte, keineswegs, dass *Δάειρα* je als Beiname der Persephone gegolten hat, was doch aus Boeckhs Ergänzung nothwendig folgen würde. Dasselbe lehrt CIA I 203.

zeigen.[1]) Um so mehr ist es unsere Pflicht, gerade die geringen über den Cultus dieser Göttin erhaltenen Nachrichten aus älterer Zeit zu respectiren. Das ist der Grund, weswegen ich die Beziehung dieses Opfers auf die Haloen, deren Feier in Sonderheit der Demeter und Kore galt, beanstanden muss.

Die erbliche Zugehörigkeit der *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης* zum Geschlecht der Philleiden scheint sich nicht bis in die späte Kaiserzeit erhalten zu haben. Wenigstens treffen wir in der nachhadrianischen Periode eine Trägerin dieses Amtes, die sich durch den beigefügten Namen ihres Vaters als Angehörige des Kerykengeschlechtes documentirt: *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 138 *Τὴν ἱέρειαν Δήμητρος καὶ Κόρης Αἰλίαν Ἐπίλαμψιν Αἰλίου Γέλωτος Φαληρέως θυγατέρα* (es folgt eine lange Reihe von Seitenverwandten mit jedesmaliger Angabe der von ihnen bekleideten Staatsämter). Dass der Vater der Geehrten Mitglied der Keryken war, zeigt die Ephebenurkunde CIA III 1128, in der ein *Αἴλιος Γέλωτος Φαληρεύς* das Amt eines *κῆρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς* bekleidet, einen Posten, der, wie Dittenberger (Hermes XX 37) nachgewiesen hat, in jener Periode ausschliesslich mit Gliedern des Kerykengeschlechtes besetzt worden ist. Ich vermuthe daher, dass die durch Aussterben der Philleiden vacant gewordene Priesterstelle auf das in römischer Zeit mit erblichen Ehrenämtern aller Art überladene Kerykengeschlecht übertragen worden ist.[2]) Allem Anschein nach hat auch in der Lücke einer eben-

1) Phanodemos (F. H. G. I 369). Lykophron bei Eustath. *Ζ* 378. Serv. Aen. IV 58. Et. M. 244, 34. Es ist beachtenswerth, dass Daeira auch in die Genealogien der alteleusinischen Localsage verflochten ist: Paus. I 38, 7 *Ἐλευσῖνα δὲ ἥρωα ἀφ' οὗ τὴν πόλιν ὀνομάζουσιν οἱ μὲν Ἑρμοῦ παῖδα εἶναι καὶ Δαείρας Ὠκεανοῦ θυγατρὸς λέγουσιν.* Hesych. s. *Δμεῖα· Ὠκεανοῦ θυγάτηρ καὶ Δήμητρος*, was bereits O. Müller (Kl. Schr. II 288) richtig emendirt hat. Auf die Okeanide bezogen, versteht man die Bemerkung des Pherekydes, dass die *παλαιοί* diese Göttin *ἐπὶ ὑγρᾶς οὐσίας τάττουσιν* und dass ihr die Styx zur Schwester gegeben wird, nach Hesiod (Th. 361) eine der *πρεσβύταται κοῦραι* des Okeanos und der Tethys. Der cultliche Gegensatz zu Demeter spricht sich auch darin vernehmlich aus, dass Daeira ihren besonderen Priester, den *δαειρίτης* besitzt (Pollux I 35). Das hier vereinte litterarische Material liefert uns bloss einen negativen Gesichtspunkt für die Ergänzung der Lücke, die der Erwähnung der Daeira in der Inschrift CIA II 741 vorausgeht. Ich muss bekennen, dass Rincks Vorschlag, daselbst [*ἐκ τῆς θυσ*]*ίας* . . . . [*τῷ*] | [*Ἑρμῇ, καὶ*] *τῇ Δαείρ*[*ᾳ* zu schreiben, in Erwägung der bei Pausanias überlieferten Genealogie für mich grosse Wahrscheinlichkeit besitzt (Relig. d. Hell. II 339). Bei dieser Ergänzung werden die acht zu Anfang der Zeile ausgebrochenen Stellen genau ausgefüllt.

2) Dittenbergers (Hermes XX 28) Hypothese, dass diese Priesterin mit den eleusinischen *ἱέρειαι παναγεῖς* identisch gewesen sei, scheint mir wegen der

falls aus Eleusis stammenden Weihinschrift der Amtstitel einer solchen Priesterin gestanden: CIA III 218 *Κλ[α]υδία Ταττάριον Μενάνδρου Γαργηττίου θυγάτηρ, ἱέρεια τῆς [Δήμητρος καὶ Κόρης] ἐπιμεληθέντων τῆς κατασκευῆς καὶ καθιερώσεω[ς* . . . Nach dem eben gesagten muss die Geschlechtsangehörigkeit dieser Priesterin als durchaus fraglich hingestellt werden. Lenormant hält sie für eine Eumolpidin und bemerkt dementsprechend: 'Elle appartenait certainement au même rameau de la race d'Eumolpe, que Claudia Timothéa puisqu'elle portait également le gentilicium de Claudia et que ses parents étaient comme ceux de celle-ci établis dans le dème de Gargettus' (Recherches archéol. 140). Woher weiss denn aber Lenormant, dass jene Klaudia Timothea den Eumolpos als Ahnherren ihres Geschlechtes betrachtete? Diese Behauptung stützt sich lediglich auf die Ausführungen Boeckhs (CIG I 393), der die Zugehörigkeit der Timothea zu dem Geschlecht der Eumolpiden einzig und allein aus dem Klang ihres Namens erschlossen hat, da wir aus Tacitus (hist. IV 83) zufällig einen Timotheos kennen, der Eumolpide war.[1]) Der Hinweis Lenormants, dass in der Kaiserzeit auch ein Hierophant aus der Gemeinde Gargettos gebürtig gewesen ist (CIG I 384 = CIA III 1282), erhöht die Wahrscheinlichkeit seiner Hypothese doch um nichts.

Ganz besonders empfindlich berührt uns der Mangel an litterarischen Nachrichten bei einer Sichtung der inschriftlichen Zeugnisse über die

ungleichartigen Titulatur sehr fragwürdig. Dagegen glaube ich, dass die bei Plutarch (Alk. 22) genannte *ἱέρεια Θεανὼ Μένωνος Ἀγραυλῆθεν*, die sich weigerte den Bannfluch über Alkibiades auszusprechen, eine *ἱέρεια Δήμητρος καὶ Κόρης* gewesen ist, zumal es sich in diesem Fall um ein ‚*ἀδικεῖν περὶ τὼ θεὼ, τὴν Δήμητραν καὶ τὴν Κόρην*' handelte. Mit der 'Mutter von Agrai' steht die Gemeindeangehörigkeit des Gatten der Theano schwerlich in einem Zusammenhang (v. Wilamowitz Kydathen 42), denn sonst müssten beispielsweise die erblichen Cultbeamten der eleusinischen Gottheiten sämmtlich *τῶν δήμων Ἐλευσίνιοι* gewesen sein.

1) Was Boeckh weiter anführt, ist von sehr untergeordneter Bedeutung, z. B. dass der Eumolpide Medeios eine Timothea, Tochter des Glaukos, geheirathet habe. Wir wissen über diese Frau weiter nichts, als dass ihre Vorfahren zur Gemeinde Peiraieus gehört haben, während der Vater der Klaudia Timothea Gargettier war. Die Geschlechtsangehörigkeit kennen wir in keinem von beiden Fällen. Der Name Timotheos ist in der Kaiserzeit sehr verbreitet gewesen: auf Steinen aus dieser Periode werden allein einundzwanzig, den verschiedensten Ortsgemeinden angehörende Träger dieses Namens erwähnt, ohne dass sich bei einem einzigen derselben seine Geschlechtsangehörigkeit bestimmen liesse. Ebensowenig kann ich in dem Umstande, dass der bekannte Feldherr Timotheos, der Sohn des Konon, die Statue seines Lehrers Isokrates in Eleusis *ἔμπροσθεν τοῦ προστῴου* (Ps. Plut. vit. X or. 838) aufstellt, einen Beweis für seine Zugehörigkeit zum Eumolpidengeschlecht sehen.

eponyme Priesterin von Eleusis. Wir besitzen nämlich eine Reihe im Gebiet des alten Eleusis gefundener Monumente, die nach einer Priesterin datirt sind, deren Name meist mit Hinzufügung ihres Vaters und der Gemeindeangehörigkeit desselben angegeben ist, während die Gottheit, deren Dienst diese Priesterin versah, nicht genannt wird. Bisher haben sich auf Inschriften folgende derartige Priesterinnen gefunden:

1. Kleo. CIA III 454 *Τιβήριον Καίσαρα Σεβαστὸν* [*ἡ βουλὴ ἡ ἐξ Ἀ*]*ρείου πάγου καὶ ἡ βουλὴ τῶν ἑξακοσίων καὶ ὁ* [*δῆμος ἐπὶ ἱερείας Κλεοῦς τῆς Εὐκλέους*] *Φλυέως θυγατρός.* CIA III 647 *Τὸν ἀρχιερέα Τιβηρίου Καίσαρος Σεβαστοῦ καὶ ἱερέα Πατρῴου Ἀπόλλωνος Πολύχαρμον Εὐκλέους Μαραθώνιον Εὔμερτος Πολυχάρμου Μαραθώνιος τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην· ἐπὶ ἱερείας Κλεοῦς τῆς Εὐκλέους Φλυέως θυγατρός.* Der dem Kerykengeschlecht angehörige Polycharmos, des Eukles Sohn aus Marathon, wird als *κῆρυξ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς* CIA III 1007 erwähnt. Er war ein Vorfahre des Herodes Attikos in männlicher Linie (Dittenberger Hermes XIII 86). Aus dem Ehrendekret für den Kaiser Tiberius ergiebt sich als Lebenszeit der Priesterin Kleo der Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.

2. Kleokrateia. CIA III 232 *ἐπὶ ἱερείας Κλεοκρατείας τῆς Οἰνοφίλου Ἀφιδναίου θυγατρός.* Der Stein ist in die Wand der Kirche des heiligen Zacharias in Eleusis eingemauert. Der Vater der eponymen Priesterin findet sich noch auf einer athenischen Inschrift (CIA III 118), deren Zeit sich nicht mehr bestimmen lässt. Dieselbe Priesterin begegnet uns auch auf der Basis einer kürzlich in Eleusis gefundenen Stele, die auf Beschluss des Volkes und der Rathsversammlung einem Exegeten zu Ehren errichtet ist (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1887, 111 *ἐπὶ ἱερείας Κλεοκρατείας τῆς Οἰνοφίλου Ἀφιδναίου θυγατρός*).

3. Ameinokleia. CIA III 921 *ἡ βουλὴ ὁ δῆμος κανηφορήσασαν Ἀσκληπιῷ — ἐπὶ ἱερείας Ἀμεινοκλείας τῆς Φιλ*[*.... θυγατρός*]. Der erste Theil der Inschrift ist von einem Kranze eingefasst. Rechts unterhalb desselben ist die Datirung nach der Priesterin angebracht; der Name der Geehrten ist abgebrochen. Ein Anhaltspunkt für eine genauere Datirung dieser Inschrift ist nicht vorhanden.

4. Flavia Laodamia. CIA III 230 *ἐπὶ ἱερείας Φλαουίας Λαοδαμίας.* Dittenberger: 'Fragmentum Eleusine in parietinis templi Cereris et Proserpinae repertum, deinde Salamina translatum'. CIA III 895 *ἐπὶ ἱερείας Φλαουίας Λαοδαμείας τῆς Κλείτου Φλυέως* [*θυγατρός*]. Der Stein ist im rarischen Gefilde gefunden. Aus dem Namen

der Priesterin schliesst Dittenberger wohl mit Recht, dass die Inschrift nicht vor der Zeit der Flavier abgefasst worden ist. Möglicherweise ist auf dieselbe Priesterin die Sesselinschrift CIA III 312 *Λα-δ[α]μή[ας]* zu beziehen. Vgl. C. Keil Philol. XXIII 618. Wir kennen aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. eine Laodameia als Tochter des bekannten Eumolpiden Medeios. Auf Grund dieser Thatsache hat Boeckh den Schluss gezogen, dass auch die oben erwähnte eponyme Priesterin eine Geschlechtsangehörige der Eumolpiden gewesen sei (CIG I 386 'Flavia Laodamia fuit ex ea haud dubie gente, ex qua Medeus *ὁ ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν*, nam huius Medei et Timetheae Glauci f. filia est Laodamia'). Die Neueren sind Boeckh unbedenklich gefolgt (Bossler de gentib. 25. Lenormant Rech. archéol. 138. Nowossadski a. a. O. 73). Ich kann einen Schluss aus der blossen Namensgleichheit keineswegs für zwingend erachten, zumal die Vorfahren der Laodameia, der Tochter des Kleitos, zur Gemeinde Phlya, die der Laodameia, der Tochter des Eumolpiden Medeios, nachweislich zur Peiraieusgemeinde gehört haben.

5. Klaudia Timothea. CIA III 828 *ἐπὶ ἱερείας Κλαυδίας Τειμοθέας τῆς Τειμοθέου Γαργηττίου θυγατρός.* Die in Eleusis gefundene Inschrift ist zu Ehren eines *μυηθεὶς ἀφ' ἑστίας* gesetzt und *ταῖν θεαῖν* geweiht. CIA III 899 *ἐπὶ ἱερείας Κλ. Τιμοθέας.* Die Frage nach der Geschlechtsangehörigkeit dieser Priesterin habe ich oben (S. 97) bei Erwähnung der Klaudia Tatarion erörtert.

6. CIA III 927 *ἐπὶ ἱερεί[ας . . . . τῆς] Ἐπιγόνου [ἐκ Συπαλητ]ίων [θυγατρός].* Dittenberger: 'Salamine in aula monasterii Beatae Virginis, quo pervenisse videtur Eleusine cum aliis lapidibus'. Lenormants (Recherches archéol. 235) Ausführungen über die Geschlechtsangehörigkeit dieser Priesterin haben keine überzeugende Kraft.

Da Eleusis der Fundort aller dieser Inschriften ist, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die in denselben erwähnte Priesterin zum Bestande des eleusinischen Cultpersonals gehört hat. Die Neueren pflegen dieselbe wegen der Datirung der Monumente nach ihrem Namen für eine jährige Beamtin zu halten, die vom ganzen Volk aus den Angehörigen des Eumolpidengeschlechtes gewählt worden sei.[1]) Allein da die Be-

1) Boeckh CIG I 386. Bossler de gentib. sacerd. 26 A. 7. 27. Lenormant Recherches archéol. 140. Martha Les sacerdoces athéniens 159. Nowossadski Елев. мист. 73. — A. Mommsen Heort. 237 ist der einzige, der die eponyme Priesterin von Eleusis mit der bei Photios erwähnten Priesterin der Demeter und Kore identificirt. Bosslers Behauptung, dass der Name dieser Priesterin nur unter private Stiftungen gesetzt worden sei, wird durch CIA III 454 widerlegt. Die Datirung

fristung des Amtes durch kein positives Zeugniss beglaubigt ist, so scheint mir die Annahme einer jährlichen Dauer desselben keineswegs nothwendig zu sein. Wenigstens bietet der Umstand, dass die Monumente nach dieser Priesterin datirt werden, durchaus keine Veranlassung zu dieser Hypothese.[1]) Von der Poliaspriesterin, deren Name den auf der Burg aufgestellten Weihmonumenten in ganz gleicher Weise beigefügt wird, wissen wir ausdrücklich, dass sie lebenslänglich ihr Amt verwaltete. Die Angabe des Namens der Priesterin bezweckte ja auch garnicht eine genaue, chronologische Fixirung der Errichtung des Monumentes, denn sonst würden wir nicht zu dem Namen der Priesterin oder des Priesters häufig noch den des eponymen Archonten hinzugefügt finden, vielmehr lehren die analogen Datirungsgebräuche auf anderen Monumentenclassen griechischer sowie römischer Herkunft aufs deutlichste, dass man mit der Beifügung der eponymen Cultbeamten, die jedenfalls an den betreffenden Statuen oder Stelen die sacrale Weihe vorzunehmen, vielleicht auch über den Aufstellungsort Concessionen zu ertheilen hatten, keinen anderen Zweck verfolgte, als diesen Stiftungen gleichsam ihre rechtliche Beglaubigung und amtliche Sanction zu ertheilen. Diesem Bestreben genügte aber der Name einer lebenslänglichen Priesterin ebenso wie der einer jährigen. Ueber die Geschlechtsangehörigkeit der eponymen Priesterin von Eleusis lässt sich mit Sicherheit zur Zeit noch nichts sagen. Da ihrem Namen der des Vaters sammt seinem Demotikon beigefügt zu werden pflegt, so steht zu erwarten, dass diese Frage durch neue Funde bald eine Entscheidung finden wird: vorläufig halte ich es für das wahrscheinlichste, dass die ursprünglich dem Geschlecht der *Φιλλεῖδαι* erblich angehörende *ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης* mit der auf den eleusinischen Stiftungen verzeichneten *ἱέρεια* identisch ist.

---

der Weihgeschenke nach eponymen Priesterinnen findet sich auch an anderen Orten Attikas, so z. B. in Rhamnus, wo es wohl die Nemesispriesterin war, deren Namen man den Monumenten beifügte (CIA II 1570. 1571), während man in Pallene höchst wahrscheinlich nach der Priesterin der Athene Pallenis datirte (Athen. VI 234 *ἐν δὲ Παλληνίδι τοῖς ἀναθήμασιν ἐπιγέγραπται τάδε· ἄρχοντες καὶ παράσιτοι ἀνέθεσαν οἱ ἐπὶ Πυθοδώρου ἄρχοντος στεφανωθέντες χρυσῷ στεφάνῳ· ἐπὶ Διφίλης ἱερείας*). Die am Ilisos gefundenen, der Eileithyia geweihten Inschriften tragen ebenfalls den Namen einer eponymen Priesterin (CIA II 1586. 1590). Am zahlreichsten begegnen uns diese Weihinschriften auf der Burg, wo die Monumente nach den Poliaspriesterinnen datirt sind.

1) Bossler a. a. O. 27: 'Sed nota, semper talem esse debere magistratum vel sacerdotem (eponymum), qui per totum annum munere fungatur'.

ΚΡΟΚΩΝΙΔΑΙ. ΚΟΙΡΩΝΙΔΑΙ.

Nicht nur der Wohnort der Krokoniden, sondern auch die genealogische Verknüpfung ihres Stammvaters mit den benachbarten Sagengestalten von Eleusis lässt die Zugehörigkeit dieses Geschlechtes zu dem alteleusinischen Priesteradel deutlich erkennen. Dazu stimmt die Angabe der Grammatiker, welche die *Κροκωνίδαι* ausdrücklich als *γένος ἱερόν* bezeichnen (Bekker An. I 273). An der Grenzscheide des attischen und eleusinischen Landes, wo die heiligen Rheitoi der Demeter und Kore dem Meere zuflossen, soll der mythische Ahnherr des Geschlechtes Krokon gewohnt haben. Noch zu Pausanias' Zeit war hier eine Stelle unter dem Namen 'Königsburg des Krokon' bekannt (I 38, 1). Es war das ein geheiligter Boden, auf dem sich die Erinnerungen an den *ἱερὸς λόγος* von Eleusis allenthalben häuften. Das attische Element tritt in dieser Gegend noch sichtlich zurück. Selbst im Grenzflusse der beiden Gebiete hat auch nach der Unterwerfung der Eleusinier niemand das Recht den Fischfang zu üben, ausgenommen die Priesterschaft der eleusinischen Gottheiten. Hier war es, wo die Sonderüberlieferung cursirte, dass Krokon ein Sohn des göttlichen Triptolemos gewesen sei (Bekker An. I 273), eine Tradition, die in anderen Gegenden offenbar Widerspruch hervorgerufen hat. So hören wir, die Bewohner der Gemeinde Skambonidai hätten erzählt, dass Krokon sich mit Saisara, der Tochter des Keleos, vermählt habe. Diese Nachricht ist mit der directen Abkunft des Krokon von Triptolemos schlechterdings unvereinbar, da dieser selbst für einen Sohn des Keleos und der Metaneira galt.[1]) Näheres lässt sich leider über die Localüberlieferung der Skamboniden nicht ermitteln, wie wir denn über die von der ihrigen abweichende Version, die Pausanias mit den Worten *λέγουσι δὲ οὐ πάντες* bloss andeutet (I 38, 2), völlig im Dunkeln gelassen werden.

Diese und ähnliche genealogische Streitfragen sind ohne Zweifel in dem bekannten Process der Krokoniden gegen die Koironiden erörtert worden, bei welcher Gelegenheit Lykurg (nach anderen Philinos) und Deinarch die von den Grammatikern öfters citirten Reden und Gegenreden gehalten haben (Sauppe Or. Att. II 266. 339). Das lehrt ausser anderem Lykurgs Erwähnung der Skamboniden, deren abweichende, von

1) Pausanias I 14, 2 aus der Atthis schöpfend (*Ἀθηναῖοι δὲ καὶ ὅσοι παρὰ τούτοις ⟨τὰ ἀρχαῖα⟩ ἴσασι*). Saisara, die Tochter des Keleos wird sonst nirgends erwähnt. Bemerkenswerth ist es aber, dass Eleusis in alter Zeit (wohl bei Dichtern) *Σαισαρία* geheissen haben soll (Hesych. s. *Σαισαρία· ἡ Ἐλευσὶν πρότερον*).

Pausanias besonders notirte Version offenbar auch in der Verhandlung eine Rolle gespielt hat. Schon aus diesem Grunde kann ich unmöglich mit M. Wellmann (de Istro 102) annehmen, dass Pausanias bei seiner Erwähnung der Skamboniden nicht diese selbst, sondern nur gewisse Atthidographen im Auge gehabt habe, die eine der gewöhnlichen widersprechende Genealogie des Triptolemos aufgestellt hätten. Ich halte im Gegentheil daran fest, dass nach einer im Gau Skambonidai herrschenden Ueberlieferung entweder Krokon nicht für den Sohn des Triptolemos oder aber dieser nicht für den des Keleos gegolten hat.[1]) Ein positives Resultat wird sich hier schwerlich erreichen lassen.

Die nahe Beziehung der Krokoniden zu Eleusis und speciell zur dortigen Demeterreligion findet noch in einer anderen mythologischen Thatsache ihre Bestätigung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der in verschiedenen Theilen des Peloponnes verbreitete Dienst der Demeter *Ἐλευσινία* in uralte, wohl noch vordorische Zeit zurückreicht, in der dieser Cult eine bei weitem ausgedehntere Verbreitung als in den späteren Jahrhunderten gehabt hat. Ursprünglich vom altpeloponnesischen Cultus vielleicht wenig verschieden, hat sich die Demeterverehrung in Eleusis unter der Gunst localer Verhältnisse, vor allem aber durch das Hinzutreten fremder Elemente ungleich schöner und tiefer entwickelt, als im Peloponnes. Der Mysterienglaube und die eleusinische *τελετή* sind mit dem Boden, der sie gezeitigt hat, aufs festeste verwachsen. Erst von hier aus haben sich die heiligen Weihen auch nach anderen Gegenden, vor allem wieder nach dem Peloponnes verpflanzt, wo sie an den alteinheimischen Demeterstätten bald Eingang gefunden und neues religiöses Leben verbreitet haben. Hierher gehört, was Pausanias (VIII 15, 1) über den arkadischen Cultus bemerkt: *Φενεάταις δὲ καὶ Δήμητρός ἐστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας καὶ ἄγουσι τῇ θεῷ τελετήν, τὰ ἐν Ἐλευσῖνι δρώμενα καὶ παρὰ σφίσι τὰ αὐτὰ φάσκοντες καθεστηκέναι.* Auch wird berichtet, dass Arkas, der mythische Stammvater der Arkader, vom Eleusinier Triptolemos den Ackerbau erlernt und denselben zuerst in seiner Heimath eingeführt habe (Paus. VIII 4, 1). Als Gemahlin dieses Arkas galt nach einer Sagenwendung, die uns Apollodor (III 9, 1) mittheilt, Metaneira, eine Tochter des Krokon, die ihren Namen wohl von ihrer Grossmutter, der

---

1) Vgl. v. Wilamowitz Hermes XXII 120. Dass die im Process der Krokoniden genannten Skamboniden übrigens nicht die Gemeindegenossen, sondern eventuell ein attisches Geschlecht bedeuteten, möchte ich deswegen nicht annehmen, weil an beiden Stellen, wo dieselben erwähnt werden (Paus. I 38, 2. Harp. s. *Σκαμβωνίδαι*), *δῆμος* als nähere Bezeichnung beigefügt wird.

Gattin des Keleos, geerbt hat.[1]) Die Söhne des Arkas, Apheidas und Azen (oder Azan), sind nicht nur in die arkadischen Genealogien verflochten[2]), sondern kehren auch in Attika als eponyme Heroen wieder: neben Apheidas dem Arkader und dem Ἀφειδάντειος κλῆρος der Tegeaten steht der attische König dieses Namens sammt dem alten Adelsgeschlecht der Ἀφειδαντίδαι, und Azen ist ebenso Eponymos des attischen Demos Azenia wie der gleichlautenden Gegend Arkadiens. Diese merkwürdige Uebereinstimmung der Orts- und Heldennamen weist auf frühe Wechselbeziehungen zwischen Attika und Arkadien, die jedenfalls lange vor die Gründung eleusinischer Filialen im Peloponnes zurückreichen.

Die nachweisliche Verbindung der Krokoniden mit dem Religionskreise von Eleusis bietet uns einen erwünschten Anhaltspunkt für die Erklärung ihres Namens. Im Lexicon Seguerianum findet sich die Angabe, dass den eleusinischen Mysten die rechte Hand und der linke Fuss mit Fäden (κρόκαι) umwunden worden seien, welches Geschäft man κροκοῦν genannt hätte (Bekker An. I 273 οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν).[3]) Diese wohl mit mystischen Ceremonien begleitete Thätigkeit des Anlegens der Fäden an die Eingeweihten wird dem ersten hiermit betrauten Cultbeamten, auf den die Krokoniden ihr Geschlecht zurückführten, den Namen eingetragen haben. Auf eine Betheiligung der Krokoniden an verschiedenen Acten der eleusinischen Demeterfeste deutet auch die Erwähnung der Procharisterien in der für dieses Geschlecht geschriebenen Rede des Lykurgos: Harpokr. s. Προχαιρητήρια· Λυκοῦργος ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδι-

1) Für das bei Apollodor überlieferte ΜΕΓΑΝΕΙΡΑΣ hat bereits Hercher mit Recht ΜΕΤΑΝΕΙΡΑΣ hergestellt.

2) Sein dritter Sohn Elatos gehört ursprünglich nach Thessalien, wo er Eponymos zu Elateia ist. Als eine symbolische Bezeichnung der Tannenwälder hat schon E. Curtius (Peloponnes I 162) diesen Namen richtig gedeutet, nur sind es nicht die Tannenwälder von Kyllene gewesen, die diese Sagengestalt erzeugt haben. Die thessalische Landessage kennt Elatos als Lapithen und Vater des Kaineus, Polyphemos, Ischys sowie der Dotia oder Dotis, der Eponyme des dotischen Gefildes. Zugleich mit Elateia ist auch Elatos nach Phokis versetzt worden (sein Standbild im phokischen Elateia: Paus. X 34, 6) und erst von dort nach Arkadien, wo er ebenfalls Heroencultus empfangen (Paus. VIII 48, 8 erwähnt seine Stele in Tegea) und in die Genealogien des arkadischen Königshauses aufgenommen worden ist. Die arkadische Localsage, die Pausanias wiedergiebt, lässt ihn dann den umgekehrten Weg zurücklegen.

3) Ebenso Photios (s. κροκοῦν), wo noch hinzugefügt ist: οἱ δέ, ὅτι ἐνιότε κρόκῳ καθαίρονται.

κασίᾳ· ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις ἀγομένη, ὅτε δοκεῖ ἀνιέναι ἡ Κόρη. H. Sauppes Vermuthung, dass die von Suidas (s. *Προχαριστήρια*) citirte Rede Lykurgs *περὶ τῆς ἱερωσύνης* mit der obigen identisch gewesen sei, kann ich aus mehreren Gründen nicht für wahrscheinlich halten (Or. Att. II 267). Darum wage ich es nicht, aus derselben irgendwelche Schlussfolgerungen zu ziehen. Beachtenswerth ist es dagegen, dass auch Deinarch *ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ ὠνομάσθαι φησὶ τὸν πρῶτον ἱεροφάντην τὸν ἀποφήναντα ἐκ τοῦ πολέμου ἐπανιόντα τὰ ἱερὰ* (Harpokr. s. *ἱεροφάντης*). Leider gestatten uns die trümmerhaften Reste dieser Rede nicht, eine zusammenhängende Vorstellung von der Betheiligung der Krokoniden an dem eleusinischen Gottesdienst zu gewinnen.

Es ist nicht möglich, die Nachrichten über die Krokoniden weiter zu verfolgen, ohne dabei die Koironiden, die in der litterarischen Ueberlieferung mit jenen stets verbunden werden, in den Kreis der Betrachtung hineinzuziehen. Ueberhaupt lässt sich, da unsere Hauptquelle für die Kenntniss dieser beiden Geschlechter nur unzusammenhängende, aus den bekannten Processreden geflossene Grammatikerglossen bilden, sehr schwer bestimmen, was dem einem und was dem anderen Geschlecht in Sonderheit zuzuschreiben ist. Auch die Koironiden haben unverkennbare Beziehungen zur eleusinischen Demeterreligion: ihr Stammvater *Κοίρων* galt ebenso wie *Κρόκων* für einen Sohn des Triptolemos, freilich nicht für einen ebenbürtigen Sprössling desselben. Doch ist auf letztere Angabe kaum etwas zu geben, da die deutlich zu Tage tretende Tendenz, den Nachkommen des Krokon einen Vorrang vor denen des Koiron zu verschaffen, jeden Zweifel über die Provenienz dieser Nachricht aufhebt: sie stammt aus der gegen die Koironiden gehaltenen Rede und stimmte schwerlich mit den genealogischen Traditionen dieses Geschlechtes überein.[1])

---

1) Harpokrat. s. *Κοιρωνίδαι· ἔστι Λυκούργῳ λόγος οὕτως ἐπιγραφόμενος· Κροκωνιδῶν διαδικασία πρὸς Κοιρωνίδας, ὃν ἔνιοι Φιλίνου νομίζουσιν. ἔστι δὲ γένος οἱ Κοιρωνίδαι, περὶ ὧν Ἴστρος ἐν τῇ συναγωγῇ τῆς Ἀτθίδος φησίν. ὠνομασμένον δ' ἂν εἴη ἀπὸ Κοίρωνος, ὃν νόθον ἀδελφὸν εἶναί φασι τοῦ Κρόκωνος, παρ' ὃ καὶ ἐντιμοτέρους εἶναι τοὺς Κροκωνίδας.* Bekker An. I 273 *Κοιρωνίδαι· γένος Ἀθήνησιν, ἀπὸ Κοίρωνος, ὃς ἦν ἀδελφὸς Κρόκωνος. καὶ Κροκωνίδαι γένος ἱερὸν Ἀθήνησιν· ἀμφότεροι δὲ ἦσαν παῖδες Τριπτολέμου.* Suidas bietet nur eine gekürzte Abschrift aus Harpokration. Die Neueren (O. Müller Orchom. 198. H. Sauppe Or. Att. II 267. W. Petersen de hist. gent. att. 7. Busolt Gr. G. I 375) nennen dieses Geschlecht irrthümlich Koroniden, wodurch sich natürlich das ganze genealogische System verschiebt, indem nicht der Eleusinier *Κοίρων*, sondern der Lapithe *Κόρωνος* als Ahnherr des Geschlechtes angesehen wird. G. Gilbert

Wie aus weiteren Fragmenten der Reden hervorgeht, haben diese beiden Geschlechter ausser mit dem Demetercult auch mit der Dionysosreligion nahe Berührungspunkte gehabt: Harpokr. s. *Θεοίνια· Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροκωνιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας· τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον· τὸν γὰρ Διόνυσον Θέοινον ἔλεγον, ὡς δηλοῖ Αἰσχύλος καὶ Ἴστρος ἐν α' Συναγωγῶν* (ebenso Phot. Suid. s. v.). Der Aischylosvers findet sich in den Scholien zu Lykophrons Alexandra (1247) *Θέοινος· ὁ αὐτὸς ὡς θεὸς οἴνου εὑρέτης, καὶ Αἰσχύλος φησί· πάτερ Θέοινε, Μαινάδων ζευκτήριε. καὶ Διονύσιός φησιν ὁ Σκυμναῖος· μὰ τὰς Θεοίνου καὶ Κορωνίδας κόρας* (Nauck TGF 397).[1] Die *Κορωνίδες κόραι* bei Dionysios entsprechen offenbar den *Μαινάδες* bei Aischylos, sie sind das schwärmende Gefolge des Dionysos, die aus Homer bekannten *τιθῆναι* des Gottes (*Διωνύσοιο μαινομένοιο*) und ursprünglich wohl identisch mit den *Κορωνίδες παρθένοι*, die von den Aiolern in Orchomenos verehrt wurden.[2] Das Fest selbst ist wenig bekannt und wird von den Alten selten erwähnt (S. 12). Auf den dionysischen Charakter desselben weist auch die alte Eidesformel der attischen Geraren, die an den Anthesterien vor der Königin schwören müssen: *καὶ τὰ Θεοίνια καὶ τὰ Ἰοβάκχεια γεραίρω τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* (Rede g. Neaira 78). Die nur an dieser Stelle erwähnten *Ἰοβάκχεια* sind die Orgien jener dionysischen Mainaden, die von ihrem *ζευκτήριος* Dionysos geführt werden.[3] Es liegt daher nahe in den oben

(Jahrb. f. Phil. S. B. VII 227) vereinigt beides indem er die Koironiden von einem Eponymos Koronos herleitet.

1) Wie mir E. Scheer gütigst mittheilt, ist *σκυμναῖος* Lesart der Schol. ant. Marc. 476 sowie des Ambros. 222 und der beiden Parisini. C. Müllers Vermuthung: 'ego de Dionysio Sinopensi cogitari malim' fehlt jeder Boden (FHG II 9). Der Paris. 2723 bietet die Variante *κορωνίδας*.

2) Bei Diodor (V 52) sind die Erzieherinnen des Dionysos *Φιλία*, *Κορωνίς* und *Κλείδη* naxische Ortsnymphen. Auch sonst erscheint *Κορωνίς* als Amme des Dionysos (Pherekydes FHG I 84. Schol. Σ 486. Hyg. astron. II 21. Nonnos 45, 555).

3) Vgl. des Archilochos *Ἰόβακχοι* (Bergk PLG II 120), in denen sich auch ein Hinweis auf Demeter und Kore findet, was jedoch keineswegs dazu berechtigt, die hier erwähnten *Ἰοβάκχεια* mit dem eleusinischen *Ἴακχος* in Verbindung zu bringen (O. Ribbeck Anf. d. Dionysoscultus 22). Die von A. Mommsen und anderen mit grossem Eifer vertheidigte Variante mehrerer Demostheneshandschriften *Θεόγνια* scheint auf einem sehr durchsichtigen Schreibfehler zu beruhen; wenigstens sehe ich mich ausser Stande, in dem Wort *Θεοίνια* mit A. Mommsen (Heort. 327) eine 'absichtliche, jedoch nicht sinnlose Verdrehung des gottesdienstlichen Wortes *Θεόγνια*

angeführten Worten des Dionysios *μὰ τίς* u. s. w. eine Anspielung auf den bekannten Gerarenschwur zu sehen. Ausser den Theoinien weist auch die Erwähnung der Oinopten in der Diadikasie der Krokoniden auf ihren Zusammenhang mit dem dionysischen Festkreise: Athen. X 425 *οἱ δὲ οἰνόπται οὗτοι ἐφεώρων τὰ ἐν τοῖς δείπνοις, εἰ κατ' ἴσον πίνουσιν οἱ συνόντες. καὶ ἦν ἡ ἀρχὴ εὐτελής, ὡς ὁ ῥήτωρ φησὶ Φιλῖνος ἐν τῇ Κροκωνιδῶν διαδικασίᾳ. καὶ ὅτι τρεῖς ἦσαν οἱ οἰνόπται, οἵτινες καὶ παρεῖχον τοῖς δειπνοῦσι λύχνους καὶ θρυαλλίδας.*[1]) Die Oinopten sind im fünften Jahrhundert ein wählbares Beamtencollegium (Eupolis' Städte: Kock CAF I 314), das gleichwie die *προτένθαι* an gewissen Festschmäusen für das leibliche Wohl der Theilnehmer zu sorgen hatte. Man pflegt ihre Thätigkeit gewöhnlich auf die im Pyanopsion gefeierten Apaturien zu beziehen, an denen die *φρατέρες ὀψίας συνελθόντες εὐωχοῦντο* (Schol. Aristoph. Ach. 146). Wahrscheinlich mit Recht. Für eine nächtliche oder wenigstens bis in die Nacht ausgedehnte Feier spricht schon die Erwähnung der *λύχνοι* und *θρυαλλίδες*. Auch werden die Oinopten in einer aus Didymos geschöpften Photiusglosse mit den *φρατέρες* direct in Verbindung gebracht: *οἰνόπται· ἐπιμεληταὶ τοῦ τοὺς φρατέρας ἡδὺν οἶνον ἔχειν* (s. *οἰνόπται*). Bekanntlich fand an dem ersten Abend des alten Geschlechterfestes ein Festschmaus der Phrateren statt, zu dem die Väter der neuaufzunehmenden Kinder Opfergaben und Weinspenden beisteuerten (Poll. III 52 *ἡ δὲ ὑπὲρ τῶν εἰς τοὺς φρατέρας εἰσαγομένων παίδων οἴνου ἐπίδοσις οἰνιστήρια ἐκαλεῖτο*). So kommt es, dass *φρατρίζειν* bei den Lexicographen durch *τὸ ἐν φρατρίῳ εὐωχεῖσθαι* wiedergegeben wird (Steph. Byz. s. *φατρία*). Diesem Charakter der Feier entsprechend ist Dionysos Festgott der Apaturien. Da aber die Feier der Theoinien und Apaturien allen attischen Geschlechtern gemeinsam war (S. 13), so würde aus der Erwähnung dieser Feste in dem Process der Krokoniden noch keineswegs folgen, dass dieses Geschlecht zu den Gottheiten, denen jene Feste galten, in ganz besonders intimen Beziehungen gestanden hätte. Die an den Apaturien erfolgende Aufnahme in den Phratrienverband stiess nicht selten auf Widerspruch und konnte so leicht Veranlassung zu einem Diadikasie-

---

(Bacchus' Geburt)' zu sehen, welche Vermuthung O. Gilbert (Festzeit der attischen Dionysien 161) 'sehr ansprechend' findet.

1) Aehnlich die Lexika des Pollux VI 22. Hesych. Phot. s. *οἰνόπται*, die indirect alle auf Eupolis zurückgehen (durch die Vermittelung des Didymos, M. Schmidt Didymi fragm. 39). Warum A. Mommsen (Heort. 307) die Zahl der Oinopten auf 36 steigert, ist mir nicht bekannt.

verfahren geben, wie ein solches durch die Phratriengesetze ausdrücklich vorgeschrieben wurde.[1]) Allein in diesem Fall steht die Sache doch anders. Es handelt sich hier garnicht um eine Diadikasie, in der die Phratrie die eine Partei bildet, sondern vielmehr um einen Rechtsstreit, den zwei einzelne Geschlechter mit einander führen. Deswegen scheint mir die ausdrückliche Bezugnahme auf die Apaturienfeier in der Diadikasie der Krokoniden einen anderen und zwar tieferen Grund zu haben. Diese Vermuthung wird durch nachstehende Inschrift bekräftigt, die ungefähr aus derselben Zeit herrührt, in der jener denkwürdige Process verhandelt worden ist: CIA II 596

Θ]ε[οί
Ἔδοξεν Κροκωνί[δαις......
.]ς Ἀριστοδήμου [..... εἶπ-
ε]ν· ἐπειδὴ οἱ αἱρ]εθέντες ὑπὸ τῶ-
5 ν γ]εννητῶν οἰκο[δομῆσαι τὸ ἱερ-
ὸν τῆς Ἑστίας ἐπε[μελήθησαν τῆς οἰ-
κοδομίας καλῶς [καὶ φιλοτίμως
καὶ] ἐπέδοσα[ν τὸ ἀνάλωμα παρ' ἑα-
υτῶν τὸ εἰ[ς τὴν οἰκοδομίαν, ἐπα-
10 ι]νέσαι [αὐτοὺς καὶ στεφανῶσαι
χρυ]σῷ[ι στεφάνωι κ. τ. λ.[2])

Wir sehen hier, dass die Gesammtheit der Genneten des Krokonidengeschlechtes aus ihrer Mitte eine Commission ernennt, die mit der Errichtung eines Heiligthums für die Göttin *Ἑστία* betraut und, nachdem sie diese Aufgabe in generöser Weise erfüllt hat, belobt und durch die Verleihung eines goldenen Kranzes geehrt wird. Eine *Ἑστία* giebt's freilich in jedem Hause, sie wird auch in jedem Hause verehrt, aber ein *τέμενος* oder *ἱερόν* wird ihr nicht von jedem errichtet. Das weist auf einen ganz besonderen Cultus und auf ganz specielle, intime Beziehungen zu dieser Gottheit. Der Centralisationspunkt der Apaturienfeier, an dem sich die Gemeinde zur gemeinsamen *δορπία* versammelte, ist ursprünglich der Herd des Prytaneion gewesen: von hier lässt Herodotos die auswandernden Ionerschaaren das heilige Herdfeuer in die neue Heimath mitnehmen, um den alten Zusammenhang mit der Mutterstadt

1) Leist der attische Eigenthumsstreit im System der Diadikasien (Tübingen 1886) 20.

2) Der von U. Köhler in die Zeit Alexanders des Grossen gesetzte Stein ist in der Säulenhalle des Attalos ausgegraben worden. Was im Corpus noch nicht ergänzt ist, verdanke ich der freundlichen Bemühung Herrn Dr. Wilhelms.

nicht zu lösen: darum bleibt die Feier des Apaturienfestes auch in späterer Zeit das gemeinsame Merkmal, an dem die Ausgewanderten ihre nationale Zusammengehörigkeit und Blutsverwandtschaft erkennen. Auch die Fackeln, mit denen die athenische Gemeinde am Apaturienfeste den Beschützer der häuslichen Flamme, den Hephaistos, feiert, werden am Staatsherde angefacht.[1]) Ich denke, dass dieser Zusammenhang, den uns erst die Steinurkunde an die Hand giebt, die oben besprochenen Beziehungen der Krokoniden zu der Apaturienfeier und dem Apaturiengott Dionysos in ihr rechtes Licht setzt. Aber auch die oben angedeuteten Cult- und Sagenverbindungen der Krokoniden mit Eleusis finden in derselben Thatsache ihre Erklärung: denn wenn die Priester der eleusinischen Göttinnen vor allen andern die Ehre der öffentlichen Speisung im städtischen Prytaneion geniessen, so beruht das nicht auf einer athenischen Neuerung, sondern auf einem althergebrachten Sonderrecht, dessen Ursprung in Eleusis zu suchen ist.[2]) Am deutlichsten wird die nahe Beziehung der Herdgöttin zur eleusinischen Mysterienreligion durch den παῖς ἀφ' ἑστίας μυηθείς ausgedrückt, den im Prytaneion geweihten Knaben, der bei der Mysterienfeier die Gemeinde mit der Gottheit zu versöhnen hatte.[3]) Das städtische Prytaneion bildet daher die Grenze, bis zu welcher die Uneingeweihten in der Eleusinienprocession mitgehen dürfen, während es den Geweihten bekanntlich

1) Istros bei Harpokrat. s. *λαμπάς*. Poll. I 7 *Ἑστίαν κυριώτατα ἂν καλοίης τὴν ἐν πρυτανείῳ, ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον ἀνάπτεται.* Pind. Nem. XI 1 *παῖ Ῥέας ἅ τε πρυτανεῖα λέλογχας Ἑστία.* Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 424, wo obige Inschrift unter den Belegstellen nachzutragen ist. Pausanias erwähnt ein *ἄγαλμα* der Hestia im Prytaneion (I 18, 3). Der Theatersitz ihrer Staatspriesterin: CIA III 316. Auch die Epheben opfern der *Ἑστία* im Prytaneion (CIA II 478, vgl. 470, 6). Ausserdem kennen wir noch ein *ἱερόν* der 'so selten in einem besonderen Heiligthum verehrten Herdgöttin' aus einem Demenbeschluss der Peiraieis (CIA II 589).

2) Plut. symp. IV 4, 1 *Κελεὸν πρῶτον ἱστοροῦσιν εὐδοκίμων καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν κατασκευάσαντα σύνοδον καθημερινὴν ὀνομάσαι πρυτανεῖον.* Vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen R. Schölls Hermes VI 16.

3) Porphyr. de abst. IV 5 *ἐν τοῖς μυστηρίοις ὁ ἀφ' ἑστίας λεγόμενος παῖς ἀντὶ πάντων μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον.* Vgl. Lenormant Rech. archéol. 204 ff. Dass es der Staatsherd im Prytaneion gewesen, an dem der Mysterienknabe (oder das Mädchen) geweiht wurde, hat R. Schöll ohne Zweifel richtig im Gegensatz zu Boeckh und A. Mommsen aus Bekkers An. I 204 geschlossen, doch hat dieser Schluss natürlich erst für die Zeit nach der politischen Ueberwindung des Priesterstaates seine Gültigkeit. Für die ursprünglich in Eleusis stattfindende Herdweihe bildete wohl die in der localen Religionssage erwähnte nächtliche Feuerstählung des Demophon durch Demeter das mythische Vorbild.

erlaubt war, ποτὶ τὰν θεὸν ἄρχις ὁμαρτεῖν (Kallimachos Demet. 128). Hiernach wird es vielleicht gestattet sein, die Vermuthung auszusprechen, dass die priesterliche Würde des eleusinischen Mysterienknaben, der am Altar der Ἑστία seine öffentliche Weihe empfing (παῖς ἀφ' ἑστίας δημοσίᾳ μυηθείς) und der, wie uns ausdrücklich überliefert ist, nicht nur πάντως Ἀθηναῖος sein, sondern auch ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων, also aus adeligem Geschlechte stammen musste (Bekker An. I 204), ursprünglich ein gentilicisches Vorrecht des Krokonidengeschlechtes gebildet hat.

Es erübrigt noch die Besprechung eines die Koironiden betreffenden Zeugnisses, dem von den Neueren eine sehr verschiedenartige Beurtheilung zu Theil geworden ist. Harpokration berichtet uns nämlich (s. Κοιρωνίδαι), dass der Verfasser der Processrede gegen dieses Geschlecht, ὅστις ποτ' ἐστίν, τρισὶν ὀνόμασί φησιν αὐτοὺς προσηγορεῦσθαι· καὶ γὰρ Κοιρωνίδας καὶ Φιλιεῖς καὶ Περιθοίδας. Dasselbe erzählt Suidas, der hier wohl nur den Harpokration vor Augen gehabt hat (τριχῇ δὲ αὐτοὺς ὀνομάζουσι, Κοιρωνίδας Φιλιεῖς καὶ Περιθοίδας).[1]) O. Müller (Orchom. 199), dem sich Bossler (de gent. 46) im wesentlichen anschliesst, nimmt an, dass die Perithoiden in der That 'ein Geschlecht mit den Phyliern (Φιλιεῖς) und Koroniden (Κοιρωνίδαι) gebildet hätten, mit denen sie entweder erst später zusammengeschmolzen wurden oder von Anfang an verwandt waren'. Dagegen vermuthet Meier (de gentil. 47), Harpokration habe mit jenen Worten sagen wollen, dass Angehörige des Geschlechtes Κοιρωνίδαι theils im Demos Perithoidai, theils in Phlya ansässig gewesen wären und ändert demgemäss Φιλιεῖς in Φλυεῖς.[2]) Ich vermag mich von der Wahrscheinlichkeit dieser Vermuthung ebensowenig zu überzeugen, wie mir vorzustellen, dass ein attischer Geschlechtsverband zu derselben Zeit drei verschiedene Namen besessen haben sollte. Wie aus den erhaltenen Resten der Processreden ersichtlich ist, spielte das von den Phratrien gefeierte Apaturienfest eine wichtige Rolle in jenem Rechtsstreit, in dem es möglicherweise unter anderem darauf ankam, die rechtliche Stellung gewisser Persönlichkeiten zu ihrem Geschlecht sowie zu ihrer Phratrie und

1) Die Varianten der Suidashandschriften Φυλιεῖς und Περιθύδας beruhen auf einem sehr gewöhnlichen Schreibfehler. Der Vollständigkeit halber erwähne ich, dass die Diadikasie der Krokoniden und Koironiden ausser an den angeführten Stellen noch bei Harpokration s. ἐξούλης und s. Κυννίδαι genannt wird.

2) Am abenteuerlichsten klingt M. Marx' (Ephori fragmenta 139) Auffassung: 'Apellatio Φιλιεῖς ad illam necessitudinem Thesei et Perithoi pertinere videtur'.

Gemeinde zu bestimmen. Da nun *Περιθοῖδαι* der Name eines bekannten attischen Demos ist, so glaube ich, dass uns in den *Φιλιεῖς* der Name der Phratrie erhalten ist, zu der das Geschlecht der Koironiden gehörte[1]) und vermuthe dementsprechend, dass es sich in der Rede des Philinos oder wie der Mann hiess, um bestimmte Angehörige des Koironidengeschlechtes handelte, die vom Redner nach Geschlecht, Phratrie und Demos[2]) geschieden wurden und dass unter den *τρία ὀνόματα*, die im Excerpt des Harpokration man weiss eigentlich nicht recht wem beigelegt werden[3]), die Namen dieser drei Körperschaften zu verstehen sind.

ΕΥΔΑΝΕΜΟΙ.

Der Name dieses Geschlechtes ist dunkel. Nicht einmal die Orthographie desselben steht fest, denn neben der aspirirten Form findet sich in den Handschriften auch die unaspirirte. O. Müller (Kunstarch. Werke I 97 A. 3) und Bossler (de gentib. 38) leiten das Wort von *εὖ δαινύναι* ab und nehmen demgemäss an, dass die *Εὐδάνεμοι* bei verschiedenen religiösen Festlichkeiten mit der Ausübung des Kochens betraut gewesen wären, wie uns das ja auch von anderen Geschlechtern z. B. den eleusinischen Keryken berichtet wird. Dagegen glaubt A. Mommsen (Heortol.

---

1) Man vergleiche die Namen der *Δυαλεῖς* (CIA II 600) *Μιλτιεῖς* (CIA II 784) *Εἰκαδεῖς* (CIA II 609. 784), in denen ich gleichfalls nichts anderes als Phratrien sehen kann. Es ist beachtenswerth, dass die Phratrie der *Δυαλεῖς* in der betreffenden Urkunde ganz in derselben Weise, wie die *Εἰκαδεῖς* als *κοινόν* bezeichnet wird. Ich zweifle nicht, dass eine umsichtige, zusammenfassende Untersuchung über die attischen Phratrien, auf breiterer Basis, als die bisherigen angelegt, noch neues Material und neue Gesichtspunkte für diese interessante Frage erschliessen würde. Selbstverständlich müssen die verschiedenen Cultvereine und religiösen Genossenschaften in den Kreis der Untersuchung hineingezogen werden.

2) Ein anderer Zweig des Geschlechtes scheint der Gemeinde *Ἐρχιά* angehört zu haben. In der eingelegten Urkunde der Rede gegen Neaira (84), einem Zeugniss zweifelloser Echtheit (Kirchner Rh. M. XL 385), wird nämlich ein athenischer Archon Namens Theogenes als Insasse dieser Gemeinde (*Ἐρχιεύς*) namhaft gemacht, was mit der vorausgegangenen Textangabe in vollstem Einklang steht. Derselbe Mann wird § 72 als *ἄνθρωπος εὐγενής* und zugleich als *Κοθωκίδης* bezeichnet. Da die Verderbniss offenbar hier steckt, so liegt es nahe, mit Voemel und Kirchner ΚΟΘΩΚΙΔΗΣ in ΚΟΙΡΩΝΙΔΗΣ zu ändern. Der Gegensatz der *εὐγένεια* zur *πενία* scheint an dieser Stelle die sonst seltene Hinzufügung des *γένος* veranlasst zu haben. Vgl. Aischines II 78. Dem. XXI 181.

3) Dass unter *αὐτούς* die Gesammtheit der Koironiden zu verstehen sei, geht aus dem Text keineswegs hervor.

244), gestützt auf die Note des Hesychios *Εὐδάνεμος· ἄγγελος παρὰ Ἀθηναίοις*, dass die Heudanemen zusammen mit den Keryken das heilige Botenamt in Athen verwaltet hätten und lässt dementsprechend die *σπονδοφόροι*, welche alljährlich zu den auswärtigen Staaten entsandt wurden, um diesen den bevorstehenden Mysterienfrieden feierlich anzukündigen, aus der Mitte dieser beiden Geschlechter hervorgehen. Während O. Müllers und Bosslers Ableitung des Geschlechtsnamens etymologisch unmöglich ist, widerspricht Mommsens Annahme der urkundlichen Thatsache, dass als *γένη, ἐξ ὧν οἱ σπονδοφόροι ἐκπέμπονται*, die *Κήρυκες καὶ Εὐμολπίδαι* bezeichnet werden (CIA II 605).

Die cultliche Thätigkeit der *Εὐδάνεμοι* hängt natürlich mit der mythischen Natur ihres Archegeten aufs engste zusammen. Ein Versuch, das Wesen dieses Heros zu erklären, muss nothwendigerweise von der Deutung seines Namens ausgehen. Ich denke, es liegt doch am nächsten, in der aspirirten Form dieses Namens eine Zusammensetzung aus *εὕδειν* und *ἄνεμος* zu sehen. Der Sinn dieser Zusammensetzung ist freilich dunkel. Auch finden wir in Attika keine Analogie für dieselbe. Was soll man sich unter einem Heros 'Schlafewind' vorstellen?[1]) Hierüber erhalten wir durch eine bisher unbeachtete Glosse des Hesychios Aufklärung: *Ἀνεμοκοῖται· οἱ ἀνέμους κοιμίζοντες· γένος δὲ τοιοῦτόν φασιν ὑπάρχειν ἐν Κορίνθῳ.*[2]) Eine ähnliche Vorstellung wird dem Namen des attischen Adelsgeschlechtes zu Grunde liegen. *Εὐδάνεμος* ist eine uralte Sagengestalt, die sich in ihrem Wesen mit Hermes[3]) und dem am nämlichen Orte verehrten Ahnherrn der *Ἡσυχίδαι* nahe zu berühren scheint.[4])

Wir dürfen die Heudanemen unbedenklich zu dem alten Bestande des eleusinischen Priesteradels zählen, wiewohl nicht Eleusis der specielle Ort der Ausübung ihrer gottesdienstlichen Functionen gewesen ist. Die wichtigste Nachricht über dieses Geschlecht verdanken wir Arrian, der die Lage der ehernen Standbilder des Harmodios und Aristogeiton nach dem Altar des Gentilheros der Heudanemen bestimmt: Anab. III 16, 8 *καὶ κεῖνται Ἀθήνησιν ἐν Κεραμεικῷ αἱ εἰκόνες, ᾗ ἄνιμεν ἐς πόλιν, καταντικρὺ μάλιστα τοῦ Μητρῴου, οὐ μακρὰν τῶν*

1) v. Wilamowitz Kydathen 101.

2) Ebenso Suid. s. *Ἀνεμοκοῖται*. Eustath. 1645, 41.

3) Vgl. Paus. I 28, 6. Foucart Bull. de corr. hellén. VII 392.

4) Es wird nicht Zufall sein, dass die 'Sturmbeschwörer' ihren Familiencult am Areopag hatten, wo der Wind die *βουλὴ ἐξ Ἀρείου πάγου* umbrauste und wo der Sturmgott einst die attische Königstochter geraubt haben sollte (Plat. Phaidros 229).

Εὐδανέμων τοῦ βωμοῦ. ὅστις δὲ μεμύηται ταῖν θεαῖν ἐν Ἐλευσῖνι, οἶδε τὸν Εὐδανέμου βωμὸν ἐπὶ τοῦ δαπέδου ὄντα. Wie G. Loeschcke (Enneakrunosepisode 15) erkannt hat, ist im Text des Arrian *Ἐλευσῖνι* statt *Ἐλευσινίῳ* verschrieben worden, da unmöglich alle, die in Eleusis in die Mysterien eingeweiht waren, die Lage dieses in der Unterstadt (*ὑπὸ πόλει*) befindlichen Geschlechtsaltars gekannt zu haben brauchen. So war ja auch die sacrale Thätigkeit der Eumolpiden keineswegs auf den Demeterdienst im eleusinischen Heiligthum beschränkt, sondern erstreckte sich nachweislich auch auf die in der Stadt gelegenen Cultstätten der chthonischen Gottheiten, die am Abhange des Areshügels verehrt wurden, wo die den Verkehr zwischen dem Diesseits und Jenseits augenfällig vermittelnde Semnenschlucht einen Sammelpunkt uralter, äusserst merkwürdiger, mit dem Vorstellungskreise der eleusinischen Religion sich nahe berührender Culte bildete.

Ueber die Verwendung der Heudanemen im attischen Staatsgottesdienst wissen wir nichts.[1]) Auf ihren Zusammenhang mit Eleusis weist auch die unter Deinarchs Namen überlieferte *διαδικασία Εὐδανέμων πρὸς Κήρυκας ὑπὲρ τοῦ κανῶς* (Sauppe Or. Att. II 323).[2]) Es handelte sich hier wohl um den heiligen Korb der Demeter. Möglicherweise dürfen wir in folgendem, von Bossler (de gentib. 27) und Lenormant (Recherches archéol. 184) ohne den Schatten eines Grundes auf eine Angehörige des Philleidengeschlechts bezogenen Epigramm des Hermesianax (Athen. XIII 597)

Ἥτε πολυμνήστησιν Ἐλευσῖνος παρὰ πέζαν
εὐασμὸν κρυφίων ἐξεφόρει λογίων,
Ῥάριον ὀργίων ἀνέμῳ διαποιπνύουσα
Δημήτρᾳ· γνωστὴ δ' ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδῃ

eine Anspielung auf irgendwelche mit den Heudanemen in Beziehung stehende liturgische Handlungen erkennen, wiewohl unter der hier besungenen Priesterin zweifellos eine Hierophantin zu verstehen ist.

1) Dass der Heros Heudanemos im athenischen Cult der *Σεμναί* dem eleusinischen Heros Keryx entsprochen hätte (Preller-Robert Griech. Myth. I 411 A. 1), lässt sich bisjetzt durch kein Zeugniss erhärten. Auch finde ich nichts, woraus man schliessen könnte, dass der Altar des Heudanemos im Heiligthum der *Σεμναί* gestanden hätte.

2) Lipsius Attischer Process II 474. Dionys (de Din. 11) sprach diese Rede, wir wissen nicht aus welchem Grunde, dem Deinarch ab.

II.

DIE STAEDTISCHEN ADELSGESCHLECHTER.

ΕΤΕΟΒΟΥΤΑΔΑΙ.

Das durch uralten Adel, sprichwörtlichen Glanz und hohes Ansehen ausgezeichnete Geschlecht der Eteobutaden verehrte als seinen Ahnherrn den Heros Butes, einen Sohn des Pandion und der Zeuxippe, der Tochter des attischen Flussgottes Eridanos.[1]) Letztere ist offenbar eine viel alterthümlichere Sagengestalt, als ihr Gatte Pandion, den ihr erst die relativ junge, in ein chronologisches System gezwängte Königssage der Athener als Gemahl zuweist. Wir besitzen noch eine ältere Version, nach der garnicht Pandion, sondern Teleon den Stammvater der Eteobutaden mit Zeuxippe erzeugt.[2]) Leider weiss ich über diese später so gut wie verschollene mythische Figur nichts zu sagen. Den Athener Butes kennt auch die Argonautensage und zwar als den einzigen, der den einschmeichelnden Verlockungen der Seirenen nicht widerstehen kann. Andererseits wird man den Ahnherrn der Eteobutaden ursprünglich nicht von Butes, dem Sohne des Boreas trennen dürfen, einem rein mythischen Wesen, das sich mit den kentaurenartigen Schöpfungen der griechischen Heldensage nahe berührt. Darauf weist nicht nur seine genealogische Verknüpfung mit dem Sturm- und Wettergott[3]), sondern auch die Sage vom Raube der thessalischen Bakchantinnen, der Pflegerinnen des Dionysos, die sich vor seiner Verfolgung in die Meeresfluth stürzen (Diod. V 50). Butes ist in dieser Sage eigentlich nur der Doppelgänger seines Stiefbruders Ly-

1) Apollod. III 14, 8. Ueber den Eridanos haben neuerdings C. Wachsmuth Rh. M. XL 469 ff. Berichte d. Sächs. Ges. d. Wissensch. 1887, 395 ff. und W. Dörpfeld Mitth. d. arch. Instit. XIII 211 ff. ergiebig gehandelt.

2) Hygin fab. 14: Butes Teleontis et Zeuxippes, Eridani fluminis filiae filius. Apollod. I 9, 16. Apoll. Rhod. I 95. Bei Euripides (Ion 1579) ist *Τελέων* ein Sohn des *Ἴων*.

3) Mannhardt Wald- und Feldkulte II 201.

kurgos (*Z* 130), dessen Name im Eteobutadengeschlechte erblich war.[1]) Seine ursprüngliche Kentaurennatur findet auch in dem Namen seiner Mutter *Ζευξίππη* sowie in dem seiner Tochter *Ἱπποδάμεια* einen Ausdruck. Letztere ist bekanntlich die Gattin des von Zeus in Rossgestalt gezeugten Peirithoos.[2]) Andererseits hat aber auch Poseidon, dessen erbliches Priesterthum die Eteobutaden verwalteten und den eine sehr alte Sage gleichfalls als Vater des Butes nennt[3]), nahe und allgemein bekannte Beziehungen zum Stier und Ross. Er ist als *Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς* ursprünglich unzertrennbar von *Ἐριχθόνιος*, dem reichen Besitzer der zahllosen Stutenheerde, die von Boreas geschwängert wird (*Y* 219 ff.). Das ist die grosse 'Wogenheerde' des Meergottes, auf die sich der Nordwind stürzt, derselbe Gott, der von den Ufern des Ilisos die schöne Erechtheide Oreithyia entführt haben soll, ursprünglich eine Nereide wie Thetis, Glauke, Thaleia und viele andere (*Σ* 38 ff.), die daher auch der Verwandlungsgabe fähig ist. Denn wie Boreas in Pferdegestalt den Wellenrossen des Erichthonios nacheilt, so vermag sich auch die vom Sturmgott verfolgte Meerjungfrau Oreithyia in ein Ross zu wandeln. Dieser Ueberlieferung liegt, wie G. Loeschcke (Boreas und Oreithyia am Kypseloskasten. Dorpat 1886) feinsinnig nachgewiesen hat, eine hochalterthümliche, wohl vorattische Sagenbildung zu Grunde, deren Heimath auf den ionischen Inseln und in den Küstenländern Kleinasiens zu suchen ist, von wo die korinthische Kunst des siebenten Jahrhunderts dieselbe mittelbar oder unmittelbar empfangen hat. Ein gleiches scheint mir von der uralten, in der mythischen Vorstellung mit Poseidon Erechtheus eng verbundenen Gestalt des Butes zu gelten, der anfänglich gewiss einem viel weiteren Kreise ange-

---

1) Bei Homer ist des Lykurgos Vater *Δρύας* gleichwie Boreas ein wilder Thraker und gewiss wesensverwandt mit den *νύμφαι Δρυάδες*, den dionysischen Wald- und Bergdämonen. Als Waffe führt er die *βουπλήξ* (ursprünglich wohl ein Attribut des Butes), vor deren gewaltigen Schlägen die dionysischen Ammen auseinanderstieben und vor deren Wucht selbst der Gott sich zitternd in die Fluthen rettet, wo ihn Thetis liebevoll aufnimmt. Diese *τιθῆναι* des Dionysos, deren eine den Namen *Κορωνίς* führt (wie die Gattin des Butes) lassen sich von den in Orchomenos localisirten *Κορωνίδες παρθένοι* der alten Aioler nicht trennen. Vgl. S. 105. Den ins Meer flüchtenden *Διόνυσος* hat E. Maass richtig als *πελάγιος* erkannt (Hermes XXIII 71). Dass zwischen Thessalien und Naxos eine alte Sagenverbindung bestanden hat, zeigt auch der Aloadenmythos.

2) Schon der Schiffskatalog kennt ihre Verbindung mit dem Lapithenfürsten, aus welcher der kampfgeübte Polypoites hervorgeht (*B* 842).

3) Hesiod. fr. 124 Rz. *ἦν δέ, φασι, Βούτης υἱὸς Ποσειδῶνος, ὡς Ἡσίοδος ἐν Καταλόγῳ.* Vgl. Et. M. 210, 7.

hört hat, als wie ihn die Localsagen der Athener gezogen haben.[1]) Ursprünglich ein Sohn des Poseidon ist Butes als Ahnherr des attischen Adelsgeschlechtes in gleicher Weise wie Boreas, der 'Schwiegersohn' der Athener, mit den mythischen Vorfahren des attischen Volkes verknüpft und zu einem Nachkommen ihres Königs Erechtheus gemacht worden, der selbst ursprünglich mit dem Wogenbeherrscher identisch, als Stammvater der autochthonen Athener den Hephaistos und die Erdgöttin Gaia als Eltern erhielt.[2]) Dieses ist die genealogische Verkettung, wie sie die Geschlechtstradition der Eteobutaden aufweist, die von dem Zusammenhange ihres Archegeten mit Boreas nichts wussten oder wissen wollten, sondern den erdgeborenen Stammvater aller Athener als den speciellen Ahnherrn ihres Geschlechtes verehrten (Ps. Plut. vit. X or. 843 *κατῆγον δὲ τὸ γένος ἀνωτάτω μὲν ἀπ' Ἐρεχθέως τοῦ Γῆς καὶ Ἡφαίστου. καὶ ἔστιν αὕτη ἡ καταγωγὴ τοῦ γένους τῶν ἱερασαμένων τοῦ Ποσειδῶνος ἐν πίνακι τελείῳ, ὃς ἀνάκειται ἐν Ἐρεχθείῳ*).[3]) Während sich so in der attischen Sage Erechtheus immer mehr von Poseidon abspaltet und entfernt, ist im Cultus die Vorstellung von der ursprünglichen Identität dieser beiden Gottheiten nie ganz verwischt worden (Paus. I 26, 5 *εἰσελθοῦσι δέ (εἰς τὸ Ἐρέχθειόν) εἰσι βωμοὶ Ποσειδῶνος, ἐφ' οὗ καὶ Ἐρεχθεῖ θύουσιν ἐκ τοῦ μαντεύματος*

---

1) Wie schon bemerkt ist, kennt auch die naxische Ortssage den Butes, dessen Tochter in einem Scholion zu Hesiods Schild (177) gleich der Mutter des Peirithoos *Δία* genannt wird, was wegen der Uebereinstimmung mit dem alten Namen der Insel beachtenswerth ist.

2) Wie neben Poseidon-Erechtheus, den die Eteobutaden als ihren göttlichen Ahnherrn verehrten, Boreas als Vater des Butes steht, so wird auch seine Gattin Chthonia bald von Erechtheus bald von Boreas hergeleitet (Apoll. III 15, 1. Schol. Ap. Rh. I 211). Dabei ist es beachtenswerth, dass der Heros Erechtheus in der Vorstellung der Athener als *οἰκουρὸς ὄφις* im Hause seiner Göttin fortlebend gedacht wird und dass dem Boreas auf der korinthischen Lade ebenfalls *οὐραὶ ὄφεων ἀντὶ ποδῶν* gegeben werden. Auf der im sechsten Jahrhundert gearbeiteten Würzburger Phineusschale erscheint *Ἐριχθώ* als Tochter des Boreas (F. v. Duhn Festschrift zur Begrüssung der 36. Philologenversammlung).

3) *B* 548 ist die *ζείδωρος Ἄρουρα* die Mutter des Erechtheus, während Pindar und der Dichter der Danais ihn in Uebereinstimmung mit dem Stammbaum der Eteobutaden von Hephaistos und Gaia stammen lassen (*ὁ δὲ Πίνδαρος καὶ ὁ τὴν Δαναΐδα πεποιηκώς φασιν Ἐριχθόνιον τὸν Ἡφαίστου* [cod. *καὶ Ἥφαιστον*] *ἐκ Γῆς φανῆναι*, Harpokr. s. *αὐτόχθονες*). Die ganz rationalistisch gefärbte Erzählung von dem missglückten Attentat, das Hephaistos auf die jungfräuliche Göttin Athena macht, gehört augenscheinlich einer jungen Sagenbildung an.

καὶ ἥρωος Βούτου, τρίτος δὲ Ἡφαίστου).[1]) Die genealogische Verknüpfung der Eteobutaden mit Poseidon ist uralt und wird durch das Geschlechtspriesterthum derselben aufs beste verbürgt. Als später Pandion zwischen Erechtheus (Erichthonios) und Butes geschoben wurde, erhielt letzterer einen zweiten Erechtheus zum Bruder (Apoll. III 14, 8 *Πανδίων δὲ γήμας Ζευξίππην τῆς μητρὸς τὴν ἀδελφὴν θυγατέρας μὲν ἐτέκνωσεν Πρόκνην καὶ Φιλομήλαν, παῖδας δε διδύμους Ἐρεχθέα καὶ Βούτην*). Beim Tode des Vaters empfängt der Ahnherr des Priestergeschlechtes die geistliche, Erechtheus die weltliche Macht: *Πανδίονος δὲ ἀποθανόντος οἱ παῖδες τὰ πάτρια ἐμερίσαντο καὶ τὴν μὲν βασιλείαν Ἐρεχθεὺς λαμβάνει, τὴν δὲ ἱερωσύνην τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ἐριχθονίου Βούτης* (Apollod. III 15, 1). Neben Poseidon wird auch die Stadtbeschirmerin Athene, die mütterliche Pflegerin des Erechtheuskindes in dem nach diesem benannten 'alten' Tempelhause verehrt und ihr Priesterthum als ein forterbendes Ehrenamt den Frauen aus dem Hause des Butes übertragen.[2]) Die innige, aus dem Streit hervorgegangene Vereinigung der beiden Gottheiten hat einerseits in der heiligen, immergrünenden *ἐλαίη* und andererseits in der *θάλασσα Ἐρεχθηίς* einen symbolischen Ausdruck gefunden. Dagegen zeigte die Eingangshalle des Tempels das von dem Chalkidier Ismenias gearbeitete Votivbild der Eteobutaden mit dem ganzen Stammregister des Geschlechtes: *τὸν δὲ πίνακα ἀνέθηκεν Ἅβρων ὁ παῖς αὐτοῦ (Λυκούργου), λαχὼν ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην καὶ παραχωρήσας τῷ ἀδελφῷ Λυκόφρονι· καὶ διὰ τοῦτο πεποίηται ὁ Ἅβρων προσδιδοὺς αὐτῷ τὴν τρίαιναν* (Ps. Plut. a. a. O.). Ausserdem befanden sich hier

1) *Ἐρεχθεύς* ist ursprünglich ebenso wie das gleichbedeutende *σεισίχθων* nur ein Beiwort des meerbeherrschenden Gottes: CIA I 387 *Ἐπιτέλης Οἰνοχάρης Σωσάντου Περγασῆθεν Ποσειδῶνι Ἐρεχθεῖ ἀνεθέτην*. CIA III 276 *Ἱερέως Ποσειδῶνος Γαιηόχου καὶ Ἐρεχθέως*, wo *Ἐρεχθέως* ebenso wie *Γαιηόχου* Attribut zu *Ποσειδῶνος* ist. Vgl. die Inschrift des Klaudios Theogenes aus Paiania, der *ἱερεὺς Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως Γαιηόχου* war (CIA III 805). Dagegen lesen wir auf einer kürzlich entdeckten Inschrift aus der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts: *Φίλτων εἶπεν· [θῦσαι τῷ Ποσειδῶ]νι καὶ τῷ Ἐρε[χθεῖ]* (P. Foucart Bull. de corr. hellén. XII 331). Wie eng der Ahnencult der Eteobutaden mit dem Staatspriesterthum, das sie verwalteten, zusammenhing, zeigt der im Erechtheion gefundene Sessel des Gentilpriesters des Butes (CIA II 1656 *ἱερέως Βούτου*). Die interessante Inschrift gehört in die Zeit des Lykurgos.

2) Plut. quaest. sympos. IX 6. Harpokr. s. *Βούτης*. s. *Ἐτεοβουτάδαι*. Phot. Suid. s. *Ἐτεοβουτάδαι*. Et. M. 386, 3. Dass die Eteobutaden mit der Zeusreligion in einem besonderen Konnex gestanden hätten (v. Wilamowitz Hom. Unt. 285), kann ich nicht nachweisen.

noch *εἰκόνες ξύλινοι τοῦ τε Λυκούργου καὶ τῶν υἱῶν αὐτοῦ, Ἅβρωνος, Λυκούργου Λυκόφρονος, ἃς εἰργάσαντο Τίμαρχος καὶ Κηφισόδοτος, οἱ Πραξιτέλους υἱεῖς* (Ps. Plut. a. a. O.). Das Erechtheion mit seinen altheiligen Götterdiensten ist der Born gewesen, aus dem das Eteobutadengeschlecht das ausserordentliche Ansehen geschöpft hat, welches ihm in Athen und weit über die Grenzen Attikas hinaus Jahrhunderte lang gezollt worden ist.

Als gegen Ende des sechsten Jahrhunderts durch Kleisthenes die Gemeinde *Βουτάδαι* eingerichtet wurde, haben die Genneten des alten Adelsgeschlechtes zum Unterschiede von den Demoten ihrem Namen den bekannten Zusatz beigefügt, *οἷον οἱ ἀληθῶς ἀπὸ Βούτου* (Harp. s. *Ἐτεοβουτάδαι*). In demselben Sinne werden die *Ἐτεοβουτάδαι* von einem Epigrammendichter, der mit diesem Wort nichts anfangen konnte, als *Βουτάδαι ἔτυμοι* umschrieben (CIA II 1386). Lykurgos, der Sohn des Lykophron ist bekanntlich *τὸν δῆμον Βουτάδης, γένους δὲ τοῦ τῶν Ἐτεοβουταδῶν*. Die schon früher und kürzlich wieder ausgesprochene Ansicht, dass interne Zwistigkeiten der Genneten die Veranlassung zur Namensänderung gegeben hätten, kann ich bei dem gänzlichen Fehlen irgendwelcher Anhaltspunkte für diese Vermuthung nur als sehr unwahrscheinlich bezeichnen.[1] Der Demos *Βουτάδαι* gehörte nach Stephanos von Byzanz (s. *Βουτάδαι*) zur *Αἰγηΐς*; nach Harpokration, Suidas und dem Etymologicum Magnum s. v. dagegen zur *Οἰνηΐς*, was durch die Inschriften bestätigt wird. Aus der Oineis wurde er dann in die Ptolemais versetzt (Dittenberger Hermes IX 399). Die Gemeinde kann keine grosse Bedeutung gehabt haben, da sie bloss einen einzigen Rathsvertreter stellte (CIA II 868). Um so imponirender war das Ansehen, welches das Geschlecht noch bis spät in die römische Zeit hinein genossen hat: *Ἐτεοβουτάδης* wird in dieser Periode schlechtweg für 'adelig' (*εὐγενής*) gebraucht.[2] *Διαφέρει δὲ οὐδὲν τῷ θεῷ τίς ὁ Ἐτεοβουτάδης καὶ τίς ὁ μαντὴς νεώνητος* sagt der Bischof Synesios zur Erhärtung des Satzes, dass vor Gott alle Creatur gleich sei (*περὶ ἐνυπνίων* 144). Eine ähnliche Stellung hat das Geschlecht schon im vierten Jahrhundert v. Chr.

---

1) Hauvette-Besnault de archonte rege (Paris 1884) 68: 'Ex eo nempe, quod Athenis *Βουτάδαι* et *Ἐτεοβουτάδαι* exstiterunt apparet, quondam in illa gente controversias fuisse, unde nomen Eteobutadae iis additum sit, qui vere pro heredibus ducebantur'. Den richtigen Grund hat schon Ignarra (de phratriis 26) erkannt.

2) Apostol. VIII 62 *Ἐξ Ἐτεοβουταδῶν ἕλκει τὸ γένος. ἐπὶ τῶν εὐγενῶν. γένος γὰρ πολὺ [πάνυ] λαμπρὸν ἀπὸ Βούτου·* Aehnlich Et. M. Phot. Suid. s. *Ἐτεοβουτάδαι*. Bekker An. I 257.

eingenommen. Der aus *Κοθωκίδαι* gebürtige Redner Aischines, der bekanntlich *κατὰ γένος οὐ τῶν ἐπιφανῶν* war, ist fest davon überzeugt, dass auch auf seinen Theil etwas davon abfiele, wenn er sich einen *σύμβωμος* der Eteobutaden nennen durfte.[1]) Diese Auszeichnung wird neben das Verdienst gestellt, einst unter den Befreiern des Demos von Tyrannengewalt gestanden zu haben.[2]) Das hat sich auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten, als die Selbständigkeit des attischen Reiches bereits dahingegangen war, nicht geändert. Der nach Athen gereiste Cicero bewundert auf der Burg nicht nur die alterthümliche Pracht des Erechtheustempels, sondern unterlässt es auch nicht, den aus dem Hause des Butes gebürtigen Priester dieses Heros in Augenschein zu nehmen (de deor. nat. III 19).

In den Traditionen keines anderen Adelsgeschlechtes ist der von den Athenern jederzeit gepflegte Glaube an den autochthonen Ursprung ihrer Vorfahren in so sinnfälliger Weise verkörpert worden wie in denen der Eteobutaden, der speciellen Nachkommen des aus dem Schoosse der Erdgöttin geborenen und von den einheimischen Nymphen des Morgenthaues gehüteten Begründers und Beschützers der attischen Landescultur. Seine Heimath sind die fruchtbaren, den denkwürdigen Felsen des Kekrops umschliessenden Thalgründe des Kephisos und Ilisos, deren ackerbauende, in sich abgeschlossene Bewohner den Landstrich, auf dem und von dem sie seit unvordenklicher Zeit lebten, auch als den einigen Urquell ihres Daseins anzusehen gewohnt waren. Der den mannigfaltigen Einflüssen überseeischer Stammesgenossen ausgesetzten Bevölkerung der Tetrapolis, Diakria und Paralia ist der erdgeborene Pflegling der Athena ebenso fremd wie den frommen Beherrschern der eleusinischen Küstenebene: erst der mit den Kekropiern um die politische Selbständigkeit geführte Kampf hat in der Dichtung den Grund zu der Begegnung des eleusinischen Priesterkönigs mit dem athenischen Autochthonen gelegt; und wie der Glaube an die Autochthonie naturgemäss mit der Verehrung chthonischer Göttervorstellungen zusammenhängt, so gesellt sich seit dieser Zeit

1) Dagegen entspricht es erst den Anschauungen einer späteren Zeit, dass die *παῤῥησία* des Redners Lykurgos auf seine *εὐγένεια* zurückgeführt wird (Ps. Plut. vit. Lyc.). Auch ist es für die aussergewöhnliche Bedeutung des Geschlechtes bezeichnend, dass Demosthenes (XXI 182) dem Namen des Eteobutaden *Πύῤῥος* nicht den Demos, sondern das *γένος* beifügt.

2) Der Umstand, dass Aischines derselben Phratrie wie die Eteobutaden angehörte, berechtigt noch nicht zu dem Schluss, dass diese Phratrie ebenso wie das Adelsgeschlecht geheissen habe (G. Gilbert Griech. Alterth. I 200. H. Sauppe de phratriis atticis 10).

das in Eleusis längst verehrte Göttinnenpaar, die Mutter und ihre unterirdische Tochter, zu der uralten Ackergöttin der Anwohner des Pelasgerfelsens. Im Frühling, am Procharisterienfeste, wenn der Winter zu Ende ging und die Keime des Feldes zu spriessen begannen (*ἀρχομένων καρπῶν φύεσθαι λήγοντος ἤδη τοῦ χειμῶνος*) und nach eleusinischem Dogma die Erde sich zu öffnen schien, um Kore zu ihrer göttlichen Mutter emporsteigen zu lassen (*ὅτε δοκεῖ ἀνιέναι ἡ Κόρη*), dann wurde von den athenischen Staatsbeamten der Athena eine *μυστικὴ θυσία ὑπὲρ τῶν φυομένων καρπῶν* dargebracht und das alte Frühlingsfest begangen, an dem die eleusinischen Gottheiten neben der Stadtgöttin Theil hatten und die mit beiden Religionskreisen verschmolzenen Adelsgeschlechter der Eteobutaden und Krokoniden ihre priesterlichen Functionen ausübten.[1]) Das nämliche gilt von den Skirophorien, die ebenso ein Athena-, wie Demeter- und Korefest sind: *Σκίρα ἑορτή ἐστι τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς, Σκιροφοριῶνος ιβ'. οἱ δὲ Δήμητρος καὶ Κόρης. ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν, ὃ λέγεται σκῖρον* (Schol. Ar. Eccl. 18).[2]) Einen wesentlichen Theil dieser Feier bildete der grosse Festzug, der sich unter dem Vorgange der Burgpriesterschaft vom Erechtheustempel aus hinab bis zum vorstädtischen Orte Skiron bewegte, wo die Legende den Eponymos des Ortes einst auf der Umschau nach günstigem Vogelflug für die Eleusinier von den feindlichen Athenern getödtet werden liess. Die grundlegende Stelle für diese Procession hat

---

1) Harpokr. s. *Προχαιρητήρια*. Suid. s. *Προχαριστήρια*. Bekker An. I 295. Der Name des Festes lautete *Προχαριστήρια*, wie bei Preller-Robert Gr. Myth. I 207 richtig geschrieben wird. Vgl. die *Χαριστήρια* der Demeter in den Scholien zu Lukian (E. Rohde Rh. M. XXV 548). A. Mommsen (Heortol. 262) hält an der Lesart *Προχαιρητήρια* fest und glaubt, dass an diesem Fest der Kore 'Lebewohl' gesagt worden sei. R. Försters (Raub und Rückkehr der Persephone 273) von C. Robert (Hermes XX 375) gebilligte Annahme, dass das in Athen der Kore dargebrachte Opfer der Procharisterien bei Suidas und in Bekkers An. I 295 durch ein Missverständniss auf Athena bezogen worden sei, muss erst bewiesen werden.

2) Aehnlich Schol. Ar. Thesm. 834 *τὰ δὲ Σκίρα λέγεσθαί φασί τινες τὰ γενόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ Δήμητρι καὶ Κόρῃ. οἱ δέ, ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ*. St. B. s. *Σκῖρος· Σκίρα δὲ κέκληται, τινὲς μὲν ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ τῇ Ἀθηνᾷ* (Meursius. *Ἀθήνησι* cod.) *θύεται, ἄλλοι ἀπὸ τῶν γενομένων ἱερῶν Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ*. Die von C. Robert (Hermes XX 349 ff.) kürzlich aufgestellte Ansicht, dass Athena Skiras in keinem Zusammenhange mit den Skirophorien gestanden habe, halte ich für widerlegt durch die Ausführungen Rohdes (Hermes XXI 116 ff.). Gänzlich missverstanden ist der Charakter dieses Festes von A. Mommsen (Heortol. 442), der jede Beziehung desselben zu Demeter und Kore leugnet.

uns Harpokration (s. *Σκῖρον*) aus dem heortologischen Werk des Lysimachides übermittelt: *φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε ἑορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἐστι καὶ Λυσιμαχίδης, ὡς τὸ σκῖρον σκιάδιόν ἐστι μέγα, ὑφ᾽ ᾧ φερομένῳ ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκῖρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου· κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι· σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν, ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν.*[1]) Aus der hervorragenden Betheiligung der priesterlichen Beamten der Polias und des Erechtheus (vgl. Schol. Ar. Eccl. 18) darf man wohl schliessen, dass das Erechtheion auf der Burghöhe der Ausgangspunkt des Zuges gewesen ist. Was sich an seinem Zielpunkte, in Skiron, abspielte wissen wir nicht. Doch lässt sich, so verworren und lückenhaft auch die meist aus glossographischen Notizen geflossenen Nachrichten über die Skirophorien sind, wenigstens soviel mit hinlänglicher Deutlichkeit erkennen, dass ausser Helios und den beiden Burggottheiten, deren Priesterthum die Eteobutaden verwalteten, auch die eleusinischen Göttinnen eine wesentliche Rolle bei der Festfeier gespielt haben: ihnen galt vor allem die mysteriöse Opferceremonie der Frauen, die allerdings nur einen Theil der *ἐπὶ Σκίρῳ* begangenen liturgischen Handlungen ausmachte, in deren Mittelpunkt ohne Zweifel Athena als älteste Schutzgöttin des Ackerbaus und der Saaten gestanden hat.[2]) Um diese symbolisch vor der versengenden Gluth der Sommersonne zu schützen trug der Gentilpriester des Erechtheus jenen grossen Sonnenschirm, von dem die Feier ihren Namen erhalten haben soll. Man wird daher den Heliospriester aus dem Festpersonal der Skirophorien nicht streichen dürfen, um die ohnehin geringen, für Attika sicher bezeugten Spuren dieses Dienstes nicht noch mehr zu verwischen. Ich denke schon der in der Stadt gefundene Votivaltar dieses Gottes (CIA III 202 vgl. II 1585) sowie seine auf einer Sitz-

---

1) Ausgeschrieben von Suid. s. *σκῖρον*. Vgl. Pollux VII 174. X 127.

2) Nach Robert (a. a. O. 374) wurde die heilige Feier zu Ehren der Demeter und Kore auf der Pnyx im Thesmophorion begangen, während Rohde (a. a. O. 116) dieselbe nach dem vorstädtischen Orte Skiron verlegt. Ich glaube, dass wir das Local mit den gegebenen Mitteln nicht mehr bestimmen können. Auf den Zusammenhang dieses Festes mit dem eleusinischen Religionskreise weist auch die Anwendung des *Διὸς κῴδιον* (Suid. s. *Διὸς κῴδιον· χρῶνται δ᾽ αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι*). Nach Robert (a. a. O. 377) waren die hiermit angedeuteten Sühngebräuche im Mythos durch die Ermordung des eleusinischen Sehers Skiros motivirt, dem auch das Opfer *ἐπὶ Σκίρῳ* gegolten hätte.

stufe des Theaters verzeichnete Priesterin (CIA III 313) sollten uns von einer solchen Willkür abhalten.

Schliesslich ist noch der Mitwirkung des Eteobutadengeschlechtes bei den Errhe- oder Arrhephorien zu gedenken, einem ebenfalls alterthümlich-mysteriösen Athenafeste, das in denselben Monat wie die Skirophorien fiel und gleich diesen sich mit der Demeterreligion eng berührte. Ueber die Feier des Festes giebt uns Pausanias (I 27, 3) eine, wie es scheint, absichtlich dunkel gehaltene und stellenweise stark verworrene Beschreibung, in der die erbliche Poliaspriesterin als oberste Leiterin einer geheimnissvollen Ceremonie erscheint, die sich alljährlich zwischen der Burg und dem Heiligthum der Aphrodite in den 'Gärten' abspielte. Ausgeführt wurde dieselbe von den aus den alten Geschlechtern erwählten Errhephoren (*χειροτονητοὶ κατ' εὐγένειαν*), die eine bestimmte Zeit des Jahres im Dienste der Polias auf der Burg gelebt hatten (*δίαιταν ἔχουσαι παρὰ τῇ θεῷ οὐ πόῤῥω τοῦ ναοῦ τῆς Πολιάδος*), um nach Ablauf derselben am Festtage der Göttin die verborgenen Heiligthümer, um welche nicht einmal die Dienst thuende Priesterin wusste (*οὔτε ἡ διδοῦσα ὁποῖόν τι δίδωσιν εἰδυῖα τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια*), auf unterirdischen Pfaden in die 'Gärten' und wieder zurück auf die Burg zu tragen.[1]) Das Geheimnissvolle dieses Cultgebrauches hat im Alterthum nicht weniger als in der Neuzeit die Phantasie der Menschen zu verschiedenen Deutungsversuchen angeregt, ohne dass durch dieselben das Wesen und der Ursprung jenes Ritus aufgehellt worden wäre. Mir scheint der innere Zusammenhang zwischen den bei Pausanias geflissentlich verdunkelten Arrhephoriengebräuchen und den erst durch Rohde (Rh. M. XXV 548 ff.) genauer bekannt gewordenen, der Demeter und ihrer Tochter zu Ehren begangenen Ceremonien, die den Namen *Ἀῤῥητοφόρια* führten, unverkennbar: es ist der nämliche *λόγος φυσικὸς περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς*, der hier wie dort den Kern der mystischen Feier ausmacht, *ἣν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν.*

---

1) W. Dörpfeld Mitth. d. arch. Inst. XII 59. Die alte Schreibung des Wortes ist *ἐῤῥηφόροι* oder *ἐρσηφόροι*, während die Form *ἀῤῥηφόροι* zuerst auf einer Inschrift des zweiten Jahrhunderts n. Chr. vorkommt (CIA III 822 a). Vgl. Preller-Robert Griech. Myth. I 210 A. 3. Von den vier erwählten Mädchen designirte der Basileus zwei zu Errhephoren: Harpokr. s. *ἀῤῥηφορεῖν* (darnach Suid. s. v.). Et. M. 149, 18. Bekker An. I 446. Suid. s. *ἐπιώψατο* (Platon Ges. 947). Ueber die *σφαιρίστρα τῶν ἀῤῥηφόρων* auf der Akropolis: Ps. Plut. vit. X or. 839. Wir haben eine grosse Menge Votivinschriften von Errhephoren erhalten.

Aus einer interessanten Urkunde des dritten vorchristlichen Jahrhunderts lernen wir als eine sacrale Amtshandlung der Poliaspriesterin noch die *κόσμησις τῆς τραπέζης* kennen: CIA II 374 *ἐπειδὴ δὲ [ἡ] ἱέρει[α τῆς Πολιάδος ἐπεμελήθη καλ]ῶς καὶ φιλοτίμ[ως τῆς τε κοσμήσεως τῆς τρ]απέζης κατὰ τὰ [πάτρια καὶ τῶν ἄλλων ὧν προσ]έτ⟨τ⟩αττον οἵ τ[ε] [νόμοι καὶ τὰ ψηφίσματα τοῦ δήμο]υ.* Vgl. CIA II 602. Hiermit ist die aus Lykurgs Rede über die Athenapriesterin und den *Ἀττικά* des Istros geflossene Notiz der Lexicographen zu verbinden, dass zwei Priestergehülfinnen mit Namen *Κοσμώ* und *Τραπεζώ* (oder *Τραπεζοφόρος*) der Poliaspriesterin beim Opfer zur Hand gegangen seien: Harpokr. s. *Τραπεζοφόρος· Λυκοῦργος ἐν τῷ περὶ τῆς ἱερείας· ὅτι ἱεροσύνης ὄνομά ἐστιν ἡ τραπεζοφόρος· ὅτι αὐτή τε καὶ ἡ Κοσμὼ συνδιέπουσι πάντα τῇ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερείᾳ, αὐτός τε ὁ ῥήτωρ ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ δεδήλωκε καὶ Ἴστρος ἐν ιγ' τῶν Ἀττικῶν συναγωγῶν* (ausgeschrieben von Suid. s. *Τραπεζοφόρος* und Et. M. 763, 49). Bekker An. I 307 *Τραπεζοφόρος· ἱέρεια ἡ τὴν τράπεζαν παραθεῖσα τῇ Ἀθηνᾷ·* Hesych. s. *Τραπεζώ· ἱέρειά τις Ἀθήνησιν.* Danach scheint es, dass die Priesterin aus dem Eteobutadengeschlechte nur die oberste Aufsicht über die Dienstleistungen dieses ihr untergeordneten Cultpersonals geführt hat.

Das umfassende auf die Gentilpriesterthümer der Eteobutaden bezügliche epigraphische Material lässt sich am besten an der Hand der litterarischen Nachrichten verfolgen, die wir über den Zweig des Geschlechtes, aus dem der bekannte Redner und Staatsmann Lykurgos stammte, besitzen. Der erste in der attischen Geschichte hervortretende Eteobutade scheint

Lykurgos (I), der Sohn des Aristolaides gewesen zu sein. Wir kennen denselben aus Herodot (I 59) und Plutarch (Sol. 29) als Anführer *τῶν ἐκ τοῦ πεδίου* im Parteikampfe gegen Peisistratos. Ebenso dürfte

Lykurgos (II), der im Jahre des Archon Phaidon 476/5 neben Lysistratos und Kratinos an der Spitze einer Expedition nach Eion gesandt wurde und hier ein unglückliches Ende nahm (Schol. Aischin. II 31), ein Angehöriger des Eteobutadengeschlechtes gewesen sein.

Lykomedes, der Urgrossvater des Redners Lykurgos, der vom Volke durch öffentliche Bestattung im Kerameikos geehrt wurde: Psephisma des Stratokles *ἐπειδὴ Λυκοῦργος Λυκόφρονος Βουτάδης παραλαβὼν παρὰ τῶν ἑαυτοῦ προγόνων οἰκείαν ἐκ παλαιοῦ τὴν πρὸς τὸν*

δῆμον εὔνοιαν καὶ οἱ πρόγονοι οἱ Λυκούργου Λυκομήδης τε καὶ Λυκοῦργος καὶ ζῶντες ἐτιμῶντο ὑπὸ τοῦ δήμου καὶ τετελευτηκόσιν αὐτοῖς δι' ἀνδραγαθίαν ἔδωκεν ὁ δῆμος δημοσίας ταφὰς ἐν Κεραμεικῷ. Ps. Plut. vit. X or. 842 κατῆγον δὲ τὸ γένος τὰ ἐγγυτάτω ἀπὸ Λυκομήδους καὶ Λυκούργου, οὓς ὁ δῆμος ταφαῖς ἐτίμησε δημοσίᾳ. Weswegen Lykomedes durch diese Ehre ausgezeichnet worden ist, wissen wir nicht. Sein Sohn ist der soeben erwähnte

Lykurgos (III), dem die gleiche Ehre, wie dem Vater zu Theil ward, der Grossvater des Redners. Nach Plutarch soll er auf Veranlassung des Aristodemos von Bate von den Dreissig getödtet worden sein. Er ist möglicherweise identisch mit dem Eteobutaden Lykurgos, den die Komiker als Aigypter verspotteten: Kratin in den Δηλιάδες (Kock CAF I 21) τούτοισι δ' ὄπισθεν ἴτω δίφρον φέρων Λυκοῦργος | ἔχων καλάσιριν[1]), Pherekrates in den Ἄγριοι (Kock I 148) οἶμαι δ' αὐτὸν κινδυνεύσειν εἰς τὴν Αἴγυπτον ἀποικεῖν | εἰκός γ'· ἕξεισ', ἵν' Ἄρη ξυνάγῃ τοῖσι Λυκούργου πατριώταις, Aristophanes in den Vögeln 1291 πολλοῖσιν ὀρνίθων ὀνόματ' ἦν κείμενα. 1296 Ἶβις Λυκούργῳ (vgl. Ps. Plut. a. a. O.). Der Scholiast bemerkt zu den Versen des Aristophanes: φαίνονται τὸν Λυκοῦργον Αἰγύπτιον εἶναι νομίζοντες ἢ τὸ γένος ἢ τοὺς τρόπους. Der wahre Grund für diese Anspielungen der Komiker wird mit U. Köhler (Hermes V 352) in der Betheiligung des Lykurgos an der Stiftung einer athenischen Filiale des aigyptischen Isiscultes zu sehen sein.[2])

Lykophron (I), Sohn des vorhergehenden, Vater des Redners. Als solcher wird er von den Schriftstellern häufig erwähnt.

Lykurgos (IV), der bekannte Staatsmann und Redner, der Zeitgenosse des Demosthenes und Hypereides. Ueber seine politische und finanzielle Thätigkeit besitzen wir ein reiches, zum Theil trefflich verwerthetes epigraphisches Material, auf das ich hier nicht eingehe. Er war mit Kallisto, der Tochter des Habron von Bate, vermählt, einer Schwester des Kallias, der unter dem Archontat des Charondas das Amt eines ταμίας τῶν στρατιωτικῶν bekleidete.[3]) Von dieser Frau hatte er drei Söhne:

---

1) Herodot. II 81 ἐνδεδύκασι δὲ (Αἰγύπτιοι) κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις. Pol. VII 71. Phot. s. καλάσιρις.

2) Auf diese Gründung nimmt nämlich sein Enkel ausdrücklich Bezug (CIA II 168). Vgl. Dittenberger SIG 355 A. 6.

3) Ps. Plut. vit. X or. 842. W. Petersen (hist. gent. att. 141) hält sie fälschlich für eine Tochter dieses Kallias. Vgl. CIA II 1201. 1202.

Habron, Lykurgos (V) und Lykophron (II), von denen die beiden ersteren kinderlos starben, Habron nach einer ebenfalls glänzenden politischen Wirksamkeit (*πολιτευσάμενος ἐπιφανῶς*). Ihm war das im Geschlecht erbliche Poseidonpriesterthum zugefallen (*λαχὼν ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην*), das er auf seinen jüngern Bruder Lykophron übertrug (Ps. Plut. vit. X or. 843). Das Geschlecht wurde durch diesen fortgesetzt, der sich mit Kallistomache, einer Tochter des Philippos von Aixone vermählte und mit ihr eine Tochter Kallisto zeugte, die von ihrer Grossmutter väterlicherseits den Namen empfing. Dieselbe war zweimal verheirathet: zuerst mit Kleombrotos, dem Sohne des Deinokrates aus Acharnai, dem sie einen Sohn

Lykophron (III) gebar, der von seinem Grossvater desselben Namens adoptirt wurde und kinderlos starb, sodann mit einem Sokrates, von dem wir nichts näheres wissen. Aus letzterer Ehe stammte ein Sohn Namens Symmachos. Mit Kallisto, der Enkelin des grossen Staatsmannes, erlischt der Stammbaum in direkter Linie.

Das weitere Stemma lautet bei Ps. Plutarch vit. X or. 842 *Τοῦ δὲ (Συμμάχου) ἐγένετο Ἀριστώνυμος· τοῦ δὲ Χαρμίδης· τοῦ δὲ Φιλίππη· ταύτης δὲ καὶ Λυσάνδρου Μήδειος, ὁ καὶ ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν γενόμενος· τούτου δὲ καὶ Τιμοθέας τῆς Γλαύκου παῖδες Λαοδάμεια καὶ Μήδειος, ὃς τὴν ἱερωσύνην Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως εἶχε καὶ Φιλίππη, ἥτις ἱεράσατο τῆς Ἀθηνᾶς ὕστερον, πρότερον δ' αὐτὴν γήμας Διοκλῆς ὁ Μελιτεύς, ἐγέννησε Διοκλέα, τὸν ἐπὶ τοὺς ὁπλίτας στρατηγήσαντα. γήμας δ' οὗτος Ἡδίστην Ἅβρωνος, Φιλιππίδην καὶ Νικοστράτην ἐγέννησε. γήμας δὲ τὴν Νικοστράτην Θεμιστοκλῆς, ὁ Θεοφράστου, ὁ δᾳδοῦχος, ἐγέννησε Θεόφραστον καὶ Διοκλέα. διετάξατο δὲ καὶ ⟨οὗτος⟩ τὴν ἱερωσύνην τοῦ Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως.*[1]) Ich habe diese Stelle im Wortlaut ausgeschrieben, weil sich aus derselben wichtige Folgerungen über den Modus, nach dem das Gentilpriesterthum der Burggottheiten vererbt wurde, ziehen lassen. Wie wir oben gesehen haben, war die Priesterwürde des Poseidon Erechtheus dem ältesten Sohne des Lykurgos Habron zugefallen, der auf dieselbe zu Gunsten seines Bruders Lykophron verzichtete (Ps. Plut. vit. X or. 843 *Ἅβρων λαχὼν ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην, καὶ παραχωρήσας τῷ ἀδελφῷ Λυκόφρονι· καὶ διὰ τοῦτο πεποίηται ὁ Ἅβρων προσδιδοὺς αὐτῷ τὴν τρίαιναν*). Dittenberger hat aus diesen Worten den Schluss

1) *Οὗτος* ist bereits von O. Müller (Kunstarch. Werke I 135) richtig eingeschoben worden. Ohne diese Einschaltung würde die Bekleidung des Priesterthums auf den Daduchen Themistokles zu beziehen sein, was an sich nicht undenkbar ist.

gezogen, dass in einem Erledigungsfalle der Nachfolger aus der Gesammtzahl der Genneten ohne Rücksicht auf nähere Verwandtschaft mit dem Vorgänger durch das Loos bestimmt worden sei (Hermes XX 22). Ebenso urtheilt P. Foucart, der die Plutarchstelle zur Erläuterung für ein kürzlich bei der Odysseusbastion zum Vorschein gekommenes attisches Dekret heranzieht: Bull. de corr. hellén. XII 331 *Θεοί· Φίλτων εἶπεν· [θῦσαι τῷ Ποσειδῶ]νι καὶ τῷ Ἐρε[χθεῖ τὸν ἱερέα τὸν] λαχόντα τύχῃ ἀγαθῇ τῇ τοῦ δήμου το[ῦ Ἀθηναίων καὶ] τῆς Ἐρεχθηί[δος φυλῆς κατὰ τὰ] πάτρια καὶ κα[τὰ τὴν μαντείαν.* Er bemerkt zu den Worten *τὸν ἱερέα*: 'La prêtrise de Poseidon Erechtheus appartenait à la famille des Etéoboutades; mais c'était le sort, qui designait celui des membres de la famille, qui devait obtenir la sacerdoce'. Diese Bemerkung ist darum hinfällig, weil es sich in der betreffenden Inschrift, einem Phylenbeschluss der Erechtheis, garnicht um den gentilicischen Staatspriester des Poseidon Erechtheus, sondern um den Phylenpriester des Heros Eponymos der Erechtheis, der mit den Eteobutaden nichts zu schaffen hatte, handelt.[1]) Was dagegen die von Dittenberger aus der Plutarchstelle gezogenen Consequenzen betrifft, so ist es nicht abzusehen, warum Habron, wenn er die Priesterwürde nicht bekleiden konnte oder wollte, sich überhaupt dem Loose unterwarf und warum dann, im zweiten Erledigungsfalle, die Entscheidung über die Neubesetzung des Amtes nicht unter Ausschluss des Habron abermals dem Loose anheimgestellt worden ist, sondern statt dessen der Bruder des Vorgängers mit dem Priesteramte betraut wurde. Noch entschiedener spricht folgende Erwägung gegen Dittenbergers Auffassung. Wie ist es möglich, wenn der Staatspriester durch das Loos aus der Mitgliederzahl des Eteobutadengeschlechtes designirt wurde, dass der Fall eintreten konnte, dass die Priesterämter des Poseidon Erechtheus und der Athena Polias auch mit Nichteteobutaden, z. B. mit Eumolpiden und Keryken besetzt wurden? Dieser Fall ist aber in der That eingetreten. Wie Plutarch im Stemma des Redners Lykurgos ausdrücklich angiebt, haben sowohl Medeios als auch Philippe, die Kinder des schon früher erwähnten *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν* Medeios, also zweifellos Angehörige des Eumolpidengeschlechtes, jene beiden Staatspriesterthümer verwaltet.[2]) Ein

1) Schon Foucart spricht diese Vermuthung aus a. a. O. 'Peut-être s'agit-il ici du *ἱερεὺς τοῦ ἐπωνύμου* qui existait dans chacune des tribus'. Die Inschrift gehört in die Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr.

2) M. H. E. Meier (Comment. de vita Lycurgi 67) macht über diesen Medeios folgende schwer verständliche Bemerkung: 'Verum quod Medius prior, Medii poste-

gleiches gilt von dem Hagnusier Diokles, der *τὴν ἱερωσύνην τοῦ Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως διετάξατο*, obwohl er als Sohn des Daduchen Themistokles notorisch zu dem Geschlechte der Keryken gehört hat.[1]) Ferner wird auf einer von Foucart im Bull. de corr. hellén. VI 436 publicirten Inschrift der Melitenser Klaudios Demostratos zugleich als [*ἱερεὺς*] *Ἐρεχθέως Ποσειδῶνος* und als *κηρυκεύσας τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς* bezeichnet, also als Träger eines Staatsamtes, das in jener Zeit ausschliesslich mit Keryken besetzt wurde.[2]) Diese Thatsachen, an denen zu rütteln wir keinen Grund haben, lassen sich mit Dittenbergers und Foucarts Ansichten in keiner Weise vereinigen. *Λαγχάνειν* kann daher bei Plutarch nicht, wie gewöhnlich, 'durchs Loos erhalten' heissen, sondern muss an der betreffenden Stelle einfach 'erlangen' bedeuten.[3]) Dieses erlangen kann aber ebenso gut auf dem Wege der Erbschaft wie auf dem des Looses erfolgt sein. Der Grieche würde sich in beiden Fällen *κλήρῳ* hinzudenken.

Wie die Bestimmungen über die Besetzung der Poseidon- und Athenapriesterthümer im einzelnen gelautet haben, lässt sich aus dem bisjetzt

---

rioris pater, Symmachi autem abnepos *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν* erat, id probare videtur, etiam ad Eumolpidarum gentem vel Symmachum ipsum vel unum ex posteris eius pervenisse'. O. Müller (Kunstarch. Werke I 133) sucht sich durch die Annahme von Adoptionen zu helfen, was dazu führt, dass er einen Eteobutaden *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐμολπιδῶν* werden lässt. Hauvette-Besnault (Bull. de corr. hellén. III 484) übergeht die oben angedeuteten Schwierigkeiten mit Stillschweigen.

1) Plutarchs Angaben über ihn werden durch eine Ehreninschrift auf seine Tochter urkundlich bestätigt: CIA III 889 *ἡ βουλὴ*] *τῶ*[*ν ἑξακοσίων κ*]*αὶ ὁ δῆμος Ἀθηναΐδα Διοκλέους τοῦ Θεμιστοκλέους δᾳδούχου Ἁγνουσίου φιλοκαίσαρος καὶ φιλοπάτριδος, θυγατέρα ἡρωείνην σωφροσύνης ἕνεκα.* Derselbe Diokles wird noch in drei anderen Inschriften aus der Zeit des Claudius und Nero erwähnt (CIA III 461 a. 615. 616). Bossler (de gentib. sacerd. 8) hat sich durch eine unhaltbare Hypothese Boeckhs (CIG I 385), der den Melitenser Themistokles, den Vater des Daduchen Praxagoras (CIA III 1283), an den eben genannten Hagnusier Diokles anknüpft, zu der sonderbaren Behauptung verleiten lassen, dass Diokles seinen Demos gewechselt habe.

2) Seine Zugehörigkeit zum Kerykengeschlecht wird auch dadurch erwiesen, dass sein Vater Ti. Claudius Sospis sowie seine weiteren Vorfahren in männlicher Linie Daduchen gewesen sind (CIA III 676. 678. 1283. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 75). Foucart hält den Klaudios Demostratos mit Unrecht für einen Lykomiden und schliesst daraus, dass das Priesterthum des Poseidon Erechtheus auf dieses Geschlecht übergegangen wäre (a. a. O. 438).

3) Im rhetorischen Lexicon (Bekker An. I 279) heisst es von einem der vier *ἐπιμεληταὶ τῶν μυστηρίων*, die nachweislich durch Cheirotonie gewählt wurden: *χειροτονητὸς λαχών.*

vorhandenen Material nicht ermitteln.[1]) Jedenfalls ist die Uebertragung des lebenslänglichen Priesteramtes durch Habron auf seinen jüngeren Bruder Lykophron auf Grund fester Erbgesetze erfolgt, in denen gewiss alle möglichen Fälle vorgesehen waren. Im übrigen glaube ich, dass die Gentilpriesterthümer der Burggottheiten nicht anders als die anderen erblichen Staatspriesterthümer jeweilig an bestimmte Zweige des Geschlechtes geknüpft waren und sich innerhalb dieser Familiengruppen nach festgesetzten Regeln weitervererbten. Aus den oben angeführten Thatsachen scheint weiter hervorzugehen, dass bei dem Mangel directer männlicher Erben auch die Töchter dazu befugt waren, die Erbberechtigung auf ihre Männer und Nachkommen zu übertragen, so dass in den Fällen, wo die Töchter mit den Angehörigen anderer Geschlechter Verbindungen eingegangen waren, die Qualification für die Bekleidung jener Priesterämter wohl noch innerhalb der Blutsverwandtschaft, dagegen nicht mehr in den Grenzen desselben Geschlechtsverbandes bestehen geblieben ist.[2]) Ob und in wieweit diese Bestimmungen bei anderen Adelsgeschlechtern Geltung gehabt haben, entzieht sich bisjetzt unserer Kenntniss.[3])

Ich füge diesen Betrachtungen über das Eteobutadengeschlecht ein chronologisch geordnetes Verzeichniss der mir bekannten Athenapriesterinnen bei. Wie die im heiligen Bezirk zu Eleusis aufgestellten Weihgeschenke nach den dortigen Demeterpriesterinnen datirt wurden, so war es auf der Burg üblich, den daselbst errichteten Monumenten in be-

1) Vermuthlich gab hierüber die Rede des Lykurg περὶ τῆς ἱερείας nähere Aufklärungen (Sauppe Or. Att. II 264). Dass dieselbe sich auf eine ἱέρεια τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς bezog, zeigen die bei Harpokration erhaltenen Lemmata (Ἐτεοβουτάδαι, Πλυντήρια, Σκῖρον, τραπεζοφόρος).

2) Daraus erklärt sich auch der auffallend starke Wechsel der Demotika: in zehn Fällen, in denen wir bisjetzt die Gemeindeangehörigkeit der Väter der Poliaspriesterinnen nachweisen können, wiederholt sich dieselbe nur zweimal. Leider fehlen uns die Mittel zu bestimmen, in welchen Zweigen das Eteobutadengeschlecht nach dem Aussterben der directen Nachkommen des Redners Lykurgos noch fortgelebt hat. Von dem bei Demosthenes (XXI 181) erwähnten Eteobutaden Πύῤῥος kennen wir weder den Vatersnamen noch den Demos.

3) Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht ein von O. Rayet im Annuaire de l'association pour l'encouragement des études greques en France (Paris 1875) 29 ff. publicirtes inschriftliches Namenverzeichniss aus Halasarna auf Kos, in dem eine Anzahl Personen aufgeführt wird, die infolge ihrer in weiblicher Linie gerechneten Abstammung Antheil an einem bestimmten Cultus erhalten. So empfängt z. B. ein gewisser Damokrates den Cult durch seine Mutter Phano, die denselben von ihren Eltern geerbt hatte.

stimmten Fällen den Namen der Athenapriesterin beizufügen, in deren Dienstzeit die Stiftung fiel. Diesem Umstande verdanken wir in Sonderheit die zahlreich erhaltenen Namen solcher Priesterinnen.[1])

1. *Λυσιμάχη*. Paus. I 27, 4 *πρὸς δὲ τῷ ναῷ τῆς Ἀθηνᾶς ἐστι εὐῆρις πρεσβῦτις, ὅσον τε πήχεος μάλιστα, φαμένη διάκονος εἶναι Λυσιμάχη*. Plut. de vitioso pudore 14 *Λυσιμάχη δὲ Ἀθήνησιν, ἡ τῆς Πολιάδος ἱέρεια, τῶν τὰ ἱερὰ προσαγαγόντων ὀρεωκόμων ἐγχέαι κελευόντων· Ἀλλ' ὀκνῶ, εἶπε, μὴ καὶ τοῦτο πάτριον γένηται*. Plin. N. H. XXXIV 76 Demetrius Lysimachen (fecit) quae sacerdos Minervae fuit sexaginta quattuor annis.[2]) Die Worte des Pausanias weisen auf ein Grabepigramm als Quelle.[3]) Westlich vom Parthenon befindet sich eine Basis aus pentelischem Marmor mit folgender Aufschrift *.. δρακο[.... ο]ην ..... ος μὲν | .... [ἐξ]επέρ[ασ]εν ἔτη | .... .. ἑξήκο]ντα δ' ἔτη [κα]ὶ τέσσαρ[α' Ἀ]θάνᾳ | .... [τ]έσσαρ' ἐπεῖδε τέκνων | ... κλ]έους Φλυέως μήτηρ | .... ἐπ]όησεν* (CIA II 1376). O. Benndorf (Mitth. d. arch. Inst. VII 47) hält diese, bald nach dem Archontatsjahre des Eukleides abgefasste Inschrift namentlich auf Grund der Uebereinstimmung der Dienstzeit der Priesterin mit der Angabe des Plinius über die Amtsdauer der Lysimache für ein unter der Statue der letzteren angebrachtes Epigramm, das Pausanias auf der Akropolis gelesen hatte. Gegen die Identificirung spricht ein Vergleich der Dimensionen des Steines sowie der auf seiner Oberfläche vertieften Fussspur mit den Angaben des Pausanias über die Grösse der Statue. Die Wirksamkeit der Lysimache als Athenapriesterin fällt ins fünfte Jahrhundert.[4])

2. Tochter des Lysistratos von Bate. CIA II 1377 *[Ἀθηνᾶς Πολι]άδο[ς] ἱέ[ρειαν | ... ν Λυ]σιστρά[του] Βατῆθεν | ... ος Πο[λυ]εύκτου Ἐρ[χιεὺς | ἀ]ν[έ]θηκ[ε]ν | [Κηφισόδοτ]ος Τίμ[αρχος] ἐπο[ί]ησ[αν]*. Der Stein gehört in das vierte Jahrhundert v. Chr. Die genannten Künstler sind die Söhne des Praxiteles. Der Vater der Geehrten

1) Die bis zum Jahre 1879 bekannten Priesterinnen der vorchristlichen Aera hat Hauvette-Besnault (Bull. de corr. hellén. III 484 ff.) zusammengestellt.

2) Ein Beweis für die lebenslängliche Dauer dieses Priesterthums. Ueber die Poliaspriesterin, die Herodot VIII 41 bei Gelegenheit des Auszuges vor der Schlacht bei Salamis erwähnt vgl. v. Wilamowitz Kydathen 108.

3) Schubarts Behandlung der Pausaniasstelle hat mich nicht überzeugt (Jahrb. f. class. Philol. 1880, 116 ff.).

4) Der aus Alopeke gebürtige Bildhauer Demetrios findet sich noch auf zwei Künstlerinschriften aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts (Löwy Inschriften griech. Bildh. 62. 63).

wird in einem Prytanenkatalog der Aigeis aus dem Archontatsjahre des Nikomachos 341/0 v. Chr. erwähnt (CIA II 872). Die Priesterin wird die ältere Schwester des *Πολύευκτος Λυσιστράτου Βατῆθεν* gewesen sein, der CIA II 602 von den Mesogeiern für seine sacrale Wirksamkeit belobt wird.

3. *Λυσιστράτη*, Tochter des ebenerwähnten Polyeuktos von Bate. CIA II 374 [*ἀγαθῇ τύχῃ δεδόχθαι τῇ βουλῇ....ἐπαινέσαι*] *τὴν ἱέρειαν* [*τῆς*] *Ἀθηνᾶς τῆς* [*Πολιάδος Λυσιστρά*]*την Πολυε*[*ύκτου*] *Βατῆθεν θ*[*υγατέρα καὶ στε*]*φανῶσαι θ*[*αλλοῦ*] *στεφάνῳ* [*εὐσεβείας ἕνεκα*] *τῆς εἰς τὴν* [*θεόν. ἐ*]*παινέ*[*σαι δὲ καὶ τὸν ἄνδρα αὐτ*]*ῆς Ἀρχέστρα*[*τον Ε*]*ὐθυκ*[*ρίτου κ. τ. λ.* U. Köhlers Vermuthung, dass der Name der Geehrten *Λυσιστράτη* (nach dem Grossvater) gelautet habe, bedarf kaum einer urkundlichen Bestätigung. Die Inschrift wird in die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. gehören. Ich halte Hauvette-Besnaults (Bull. de corr. hellén. V 369), Gollobs (Wiener Studien III 216) und Dittenbergers (S. I. G. 334) Ansicht über die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Priesterin trotz E. Loewys (Inschriften griech. Bildh. 109) Widerspruch für richtig.

4. *Ἁβρυλλίς*, Tochter des Mikion aus Kephissia. CIA II 1388 *ἡ* [*β*]*ο*[*υλὴ*] *ὁ δῆ*[*μ*]*ος* [*κα*]*νηφορήσασαν* [*Π*]*αν*[*αθ*]*ήναια· ἐπὶ ἱερείας Ἁβρυλλίδος τῆς Μικί(ω)νος Κηφισιέως θυγατρός*. Ihren Grabstein hat U. Köhler Mitth. d. arch. Instit. IX 301 (CIA II 2169) veröffentlicht: *Ἁβρυλλὶς Μικίωνος Κηφισιέως θυγάτηρ*. Köhler bringt den sonst nicht nachweisbaren Namen wohl richtig mit dem Mannesnamen *Ἅβρων* zusammen, der in der Familie des Redners Lykurgos traditionell war. Der Vater der Priesterin ist möglicherweise identisch mit dem Kephisier *Μικίων*, der CIA II 334 wegen der freiwilligen Beiträge, die er während des chremonideischen Krieges zum Wohle des Staates geliefert hatte, erwähnt wird. Sein Bruder ist der bekannte *ταμίας στρατιωτικῶν Εὐρυκλείδης Μικίωνος Κηφισιεύς*, den Hauvette-Besnault (Bull. de corr. hellén. III 490) mit Unrecht für einen Sohn des CIA II 334 erwähnten Mikion hält. Vgl. die Inschrift bei Köhler Hermes VII 3.[1])

---

1) In der von U. Köhler (Mitth. d. arch. Inst. VIII 64) publicirten Liste athenischer Ergastinen wird eine [*Λυσ*]*ιστ*[*ρ*]*άτη* [*Μ*]*ικίωνος Κη*[*φ*]*ισιέως* erwähnt, die offenbar zu demselben Zweige des Geschlechtes gehört hat. Weiteres über diese Familie, deren Vertreter sich auch sonst (CIA II 1047) nachweisen lassen, bei Rangabé Antiquités helléniques II S. 571.

5. *Πεντετηρίς*, Tochter des Hierokles aus Phlya. Auf der Burg befindet sich zwischen Propylaeen und Parthenon eine Basis mit folgender Aufschrift: *᾿Α]θη[νᾷ ᾿Απο]λ[λ]ών[ιος τοῦ δεῖνος ᾿Α]φιδναῖο[ς τὴν θ]υγατέρα ᾿Α[ν]θεμί[αν] κ[αὶ] ὁ θεῖος Οὐλι[άδης καὶ] ἡ μήτηρ Φιλω-[τέρα] ἐ[ῤῥη]φορή σ[α]σαν [ἀ]νέθηκαν. [ἐπὶ] ἱερείας Πεντετηρίδος [Ἱερ]ο[κ]λέους Φλυέω[ς]* (CIA II 1379). Dieselbe Priesterin wird vom Rathe und Volk durch eine Belobigungsurkunde geehrt: *ἡ βουλὴ ὁ δῆμος τὴν ἱέρει[αν] τῆς ᾿Αθηνᾶ[ς] τῆς Πολιά[δος] Πεντετηρί[δα]* (Hauvette-Besnault Bull. de corr. hellén. III 485). Beide Steine gehören in den Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Auch die CIA II 1380 veröffentlichten Inschriftreste: . . . *ἀνέθη[κεν ἐπὶ ἱερ]ε[ία]ς Πεν[τετηρίδος τῆς Ἱεροκλέ]ους [Φλυέως]* scheinen sich auf die nämliche Priesterin zu beziehen. Dagegen hat die Penteteris, deren Name sich auf einem reservirten Sitz des Dionysostheaters findet (CIA III 379 *Πεντε]τηρίδ[ος*), mit unserer Priesterin sicherlich nichts zu thun.

6. *Θεοδότη*, Tochter des Poly(eu)ktos aus Amphitrope. CIA II 1383 *[Ἀθη]νᾷ καὶ [Πα]νδρόσῳ . . . . . . ος Διονυσικλέους Τρινεμεεὺς [τὴ]ν θυγατέρα Φίλαν ἀνέθηκεν ἐῤῥηφορήσασαν. ἐπὶ ἱερείας Θεοδότης Πολυόκτου ᾿Αμφιτροπῆθεν. Καικοσθένης ἐπόησεν.* Die Zeit der Inschrift ist wegen des nicht durchgängig gleichartigen Schriftcharakters schwierig zu bestimmen. Hauvette-Besnault (a. a. O. 489) rückt sie wohl zu tief hinab, wenn er sie noch dem dritten Jahrhundert zuweist.

7. *Χρυσίς*, Tochter des Niketes. Wir kennen sie aus einem Ehrendekret, das ihr die Delphier bei Gelegenheit eines pythischen Festzuges, an dem sie officiell betheiligt gewesen war, gewidmet haben (CIA II 550). U. Köhler setzt die Urkunde ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Dieselbe Priesterin findet sich auf der kürzlich entdeckten Basis einer Statue, die auf der Akropolis errichtet war: *[Ἱέρειαν ᾿Αθ]ηνᾶς Πολιάδος Χρυσίδα [Νικήτου] Περγασῆθεν θυγατέρα [. . . κ]αὶ Νικήτης καὶ Φιλύλλα . . . Εὐπυρίδου τὴν ἑαυτῶν [ἀδελφὴν ᾿Αθ]ηνᾷ Πολιάδι* (A. Kirchhoff Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1887, 1203 = CIA II 1392b). Auch die von Lolling abgeschriebenen Inschriftenreste CIA II 1392b scheinen sich auf dieselbe Priesterin zu beziehen.

8. *Φιλίππη*, Tochter des Medeios aus dem Peiraieus. Ps. Plut. vit. X or. 842. Auf einer delischen Inschrift wird sie als Kanephore erwähnt (Homolle Bull. de corr. hellén. III 379). Sie war nach Ps. Plutarch mit Diokles von Melite vermählt, dem sie einen Sohn Diokles gebar.

Hauvette-Besnault (a. a. O. 491) setzt sie auf Grund der gänzlich willkürlichen Berechnung Bosslers (de gent. 7) viel zu hoch an. Die Lebenszeit der Priesterin ergiebt sich daraus, dass ihr Bruder Medeios im Jahre 97/6 v. Chr. das Amt eines Epimeleten der Insel Delos bekleidete (Bull. de corr. hellén. IV 190).

9. *Φιλωτέρα.* Die vielbesprochene Inschrift, auf der diese Priesterin erwähnt wird, ist in der Nähe des Erechtheions gefunden worden. CIA II 1386

Παλλὰς Ἐρεχθειδᾶν ἀρχαγ[έτι, σὸ]ν κατὰ ναὸν
ἅδε τοι ἱδρύθη Φιλτέρα [ἱροπόλ]ος
Βουταδέων ἐτύμων ἐξ αἵ[ματος], ἇς γενέτωρ μὲν
τα[γ]ὸς ἔφυ στρατιᾶς πεντάκι Πανσίμαχος
τοι [πρό]γονοι δ' ἄνθησαν ἐν Αἰγείδαισι Λυκοῦργος
χὡ χθονὶ τιμάεις Ἀτθίδι Διογένης,
ὧν τῷ μὲ[ν] ῥήτωρ λόγος ἅνδανεν, οὗ δὲ δι' ἔργα
ἔδρακεν ἀρχαίαν πατρὶς ἐλευθερίαν.
[Εὔχ]ε[ιρ καὶ] Εὐβουλίδης Κρωπίδαι ἐποίησαν.

Der Stein gehört nach U. Köhler (Hermes VII 5) den letzten Jahrzehnten der vorchristlichen Aera an.[1]) Der volle Name der Priesterin ist wegen des Metrums gekürzt worden. Unter den Vorfahren der Geehrten sind der Redner Lykurgos und der bekannte makedonische Phrurarch Diogenes besonders hervorgehoben, dessen Nachkommen wohl in das Eteobutadengeschlecht hineingeheirathet hatten. Dieselbe Priesterin wird noch erwähnt: CIA II 1411 *ἐπὶ ἱερείας Φιλ[ωτέρας* und II 1385 *[ἐπὶ] ἱερείας* Φ I /// ∩, wo mir U. Köhlers Ergänzung zweifellos zu sein scheint.

10. *Στρατόκλεια.* CIA II 1392 *Ἀθ]ηνᾷ [Πλειστία]ς Αἰχμαίου Κι[φισι]εὺς τὴν θυγατέ[ρα Στρατονίκην ἐῤῥηφορή]σασ[αν] καὶ ἡ μήτηρ Πυθιὰς Διοδώρου Ἀμφιτροπῆθεν θυγάτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ [Διό]δωρος καὶ Πλειστίας ἀνέθηκαν. [ἐπὶ ἱερεία]ς Στρατοκλείας τῆς [. . . Φι]λαίδου θυγατρός.*

11. *Νίκυλλα.* CIA II 1548 *[ἐπ]ὶ ἱερείας [Νικύ]λλης.* Vgl. CIA II 722. Dittenberger CIA III 3861 ergänzt *[Περι]άλλης.* Die Inschrift ist in einem Hause nördlich von den Propylaeen eingemauert.

12. *Ἱπποσθενίς*, Tochter des Nikokles aus dem Peiraieus. CIA III 578 *ἐπὶ ἱερίας Ἱπποσθενίδος τῆς Νικοκλέ[ους Π]ειραιέως θυγα-*

---

1) Dagegen wird er von Kaibel (Epigrammata 852) und Hauvette-Besnault (a. a. O. 490) noch ins zweite vorchristliche Jahrhundert gesetzt.

τρός. Der Stein ist in einen nördlich von den Propylaeen gelegenen Thurm eingemauert. Eine ganz ähnliche Inschrift hat sich am Südabhange der Burg gefunden: CIA III 578a *ἐπὶ ἱερείας Ἱππο[σθενίδος] τῆς Νικοκλέους [Πειραιέ]ως θυγατρό[ς].* Die erste Inschrift kann nicht vor der Zeit des Augustus abgefasst sein.

13. *Μεγίστη*, Tochter des Asklepiades aus Halai. CIA III 63 *ἐπὶ ἱερείας Ἀθηνᾶς Πολιάδος Μεγίστης τῆς Ἀσκληπιάδου Ἁλαιέως θυγατρός.* Wie aus der Erwähnung des *Σεβαστός* zu Anfang der Inschrift hervorgeht, kann dieselbe erst nach 27 v. Chr. angefertigt sein.

14. *Ἀλεξάνδρα*, Tochter des Leon aus Cholleidai. CIA III 112 *ἐπὶ ἱερείας Ἀλεξάνδρας τῆς Λέοντος ἐκ Χολλειδῶν.* 'Lapis supra portam opistodomi Parthenonis inaedificatus'. L. Ross (Arch. Aufs. I 180) setzt den Stein in die Zeit des Augustus. CIA III 838 wird ein Lysimachos als Sohn einer *ἱέρεια Ἀλεξάνδρα* erwähnt, die möglicherweise mit der Tochter des Leon identisch ist. Die Zeit dieser Inschrift lässt sich nicht bestimmen.

15. *Λαοδάμεια. Δελτίον ἀρχαιολ.* 1888, 113 *Πώλ]λα Οὐαλα-[ρία τὴν ἑαυτῆς θυγατέρα Ζ]ωσίμην [. . . . . ἐῤῥηφορήσασαν Ἀθ]ηνᾶ(ι) Πολιά[δι ἐκ τῶν ἰδίων εὐχὴν ἀ]νέθηκεν. [ἐπὶ ἱερείας Λαδαμήας τῆ]ς Μηδείου.* Da die Inschrift in Minuskeln wiedergegeben ist, vermag ich ihre Zeit nicht näher zu bestimmen. Vgl. S. 124.

16. *Στρατόκλεια.* CIA III 916 *ἡ βουλὴ κα[ὶ ὁ δῆμος] Τερτίαν Λευκίου . . . . θυγατέρα ἐῤῥηφορήσα[σαν Ἀθ]ηνᾷ Πολιάδι. ἐπὶ ἱερείας Στρατοκλείας.* U. Köhler Hermes IV 133.

17. *Καλλιστώ.* CIA III 887 . . . *τὴν ἑαυτῶν θυγατέρα Ν[α]υσιστράτην [ἐῤῥηφορήσασαν Ἀθηνᾷ] Πολιάδι καὶ Πανδρόσ[ῳ ἀνέθηκαν ἐ]πὶ ἱερήας Καλλιστ[οῦς].* Dittenberger setzt die Inschrift wegen der Schreibung *ἱερήας* bald nach Augustus. Die Tochter des Eteobutaden Lykophron, eine Nichte des Redners Lykurgos, hat denselben Namen, wie die hier erwähnte Priesterin geführt.

18. *Μεγίστη*, Tochter des Zenon von Sunion. CIA III 872 *ἱέ[ρεια] Ἀθηνᾶς Πο[λιάδ]ος [Ἰ]ουνία Μ[εγίστη Ζ]ήνωνος Σ[ουνιέ]ως [θυγάτηρ].* Die auf zahlreichen, nach ihr datirten Weihinschriften erwähnte (CIA III 615. 616. 652. 461a) Priesterin gehört in die Zeit des Kaisers Claudius.

19. *Φαιναρέτη.* CIA III 622 *ἐπὶ ἱερείας Φλ. Φαιναρέτης.* Die Basis, in welche die Inschrift eingehauen ist, befindet sich auf der Burg östlich vom Parthenon. Der Stein gehört in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr.

20. *Σαβεινιανή.* Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 141 *Ἱέρειαν Πολιάδος Ἀθηνᾶς καθ' ὑπομνηματισμὸν τῆς ἐξ Ἀρείου Πάγου βουλῆς καὶ ἐπερώτημα τῆς βουλῆς τῶν* Φ *καὶ τοῦ δήμου τὸ γένος τὸ Πραξιεργιδῶν Σαβεινιανὴν* ΑΜΙΛΛΩΝ *εὐσεβείας τῆς περὶ τὴν θεὸν ἕνεκεν.*

ΠΡΑΞΙΕΡΓΙΔΑΙ.

Die Praxiergiden stehen insofern den Eteobutaden nahe, als auch sie mit dem Cultus der Burggöttin aufs engste verbunden sind. Die gottesdienstlichen Functionen dieses Geschlechtes tragen einen vorwiegend ministerialen Charakter: dieselben bezogen sich, soviel wir bisjetzt sehen können, auf die Pflege und Reinigung des alten Schnitzbildes der Polias, die alljährlich am Plynterien- oder Kallynterienfeste ihres Peplos beraubt, gesäubert und mit neuem Schmuck bekleidet wurde.[1]) Wir hören, dass mit dieser Thätigkeit auch eine Geheimfeier verbunden gewesen ist (Plut. Alk. 34 *δρῶσι δὲ τὰ ὄργια Πραξιεργίδαι Θαργηλιῶνος ἕκτῃ φθίνοντος ἀπόῤῥητα τόν τε κόσμον καθελόντες καὶ τὸ ἕδος κατακαλύψαντες*). Das grosse Reinigungsfest der Plynterien wurde nach den Angaben der Grammatiker zum Gedächtniss an die Kekropstochter Aglauros begangen, die auch in der erhaltenen Festlegende eine hervorragende Rolle spielt (Hesych. s. *Πλυντήρια· ἑορτὴ Ἀθήνῃσιν, ἣν ἐπὶ τῇ Ἀγραύλου, τῆς Κέκροπος θυγατρὸς, τιμῇ ἄγουσιν.* Bekker An. I 270 *Ἄγραυλος γὰρ ἱέρεια πρώτη γενομένη τοὺς θεοὺς ἐκόσμησε. Πλυντήρια δὲ καλεῖται διὰ τὸ μετὰ τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐντὸς ἐνιαυτοῦ μὴ πλυνθῆναι τὰς ἱερὰς ἐσθῆτας*). Hiernach scheinen sich die *ἀπόῤῥητα ὄργια* der Praxiergiden mit den *μυστήρια καὶ τελεταί* zu decken, welche die Athener nach Athenagoras der Aglauros zu feiern gepflegt hätten (legat. pro christianis 1 *καὶ Ἀγραύλῳ Ἀθηναῖοι μυστήρια καὶ τελετὰς ἄγουσιν*). Die CIA II 1369 erwähnte *Ἀγραύλου ἱέρεια Φειδοστράτη Ἐτεοκλέους Αἰθαλίδου θυγάτηρ* wird eine Angehörige des Praxiergidengeschlechts gewesen sein.[2]) Aus dem Vorhandensein dieser

---

1) Hesych. s. *Πραξιεργίδαι· οἱ τὸ ἀρχαῖον ἕδος τῆς Ἀθηνᾶς ἀμφιεννύντες.* Harpokr. s. *Πλυντήρια.* Phot. s. *Καλλυντήρια.* Poll. VIII 141. Et. M. 487, 13. Plut. Alk. 34. Xen. Hellen. I 4, 13. Auf den Widerspruch der Quellen bezüglich der Festzeit gehe ich hier nicht ein, obgleich A. Mommsens (Heort. 427) Ausführungen über dieselbe keineswegs genügen.

2) Sie ist die Schwester des aus dem chremonideischen Kriege bekannten Bruderpaares Glaukon und Chremonides. Schon U. Köhler (Mitth. d. arch. Inst. IX 53) hat es ausgesprochen, 'dass diese Personen einer vornehmen und reichen Familie angehört

Sonderpriesterin braucht man noch nicht ein von den Plynterien getrenntes Sonderfest der Aglauros zu erschliessen.[1])

Vielmehr treffen wir entsprechend den in der Sage auf mannigfaltige Weise ausgedrückten nahen Beziehungen der Athena zur Kekropstochter auch im Cultus eine innige Vereinigung zwischen diesen beiden Gottheiten sowie zwischen dem ihnen dienenden Priesterpersonal. So wird auf einem Steine aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. die Poliaspriesterin unter anderem dafür belobt, dass sie den Praxiergiden aus eigenen Mitteln einen Opferzuschuss gewährt hatte (CIA II 374 *ἐμέρισεν [δὲ καὶ τοῖς Πραξιερ]γίδαις εἰς τ[ὴ]ν θυσίαν τὴν [πάτριον ἐκ τῶν ἰ]δίων ἑκατὸν [δρ]αχμάς*).[2]) Die Praxiergiden haben solche von den Athenapriesterinnen zu Ehren der Gottheit empfangene Wohlthaten ihrerseits durch Verleihung von Belobigungsurkunden und Ehrenstatuen erwiedert (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 141 *ἱέρειαν Πολιάδος Ἀθηνᾶς καθ' ὑπομνηματισμὸν τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς καὶ ἐπερώτημα τῆς βουλῆς τῶν Φ καὶ τοῦ δήμου τὸ γένος τὸ Πραξιεργιδῶν*). Auf die enge Verschmelzung der Athena mit Aglauros weist auch die Angabe des Harpokration, dass Athena selber den Beinamen Aglauros geführt hätte (s. *Ἄγλαυρος· ἡ θυγάτηρ Κέκροπος· ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς*).

Ob das Geschlecht der Praxiergiden nur weibliches oder auch männliches Cultpersonal für die Feier der Plynterien gestellt hat und wie gross die Zahl der aus demselben hervorgehenden priesterlichen Beamten gewesen ist, lässt sich nicht ermitteln. Ebensowenig wissen wir etwas über die Stellung der Praxiergiden zu den übrigen bei der Plynterienfeier mitwirkenden Persönlichkeiten. Als solche werden die *Λουτρίδες* oder *Πλυντρίδες* (*δύο κόραι περὶ τὸ ἕδος τῆς Ἀθηνᾶς*), der *Κατανίπτης* (*ἱερωσύνη Ἀθήνησιν· ὁ τὰ κάτω τοῦ πέπλου τῆς Ἀθηνᾶς ῥυπαινόμενα ἀποπλύνων*) und die *Νομοφύλακες* (*οἳ τῇ Παλλάδι τὴν πομπὴν ἐκόσμουν, ὅτε κομίζοιτο τὸ*

haben, deren Mitglieder in den Geheimnissen des Sports ebenso bewandert waren, wie in denen des Cultus'. Der Vater Eteokles wird CIA II 948 unter den Persönlichkeiten aufgezählt, die der Hierophant dazu bestimmt hatte, *τῷ Πλούτωνι τὴν κλίνην στρῶσαι καὶ τὴν τράπεζαν κοσμῆσαι*.

1) Wie A. Mommsen Heortol. 435 thut. Martha (Les sacerdoces athéniens 146) fingirt ein attisches Geschlecht *Κεκροπίδαι* und lässt aus demselben den Priester des Kekrops, des Vaters der Aglauros hervorgehen, während er die Aglaurospriesterin ohne jeden Grund den Eteobutaden zuweist.

2) Es liegt nahe, die hier erwähnte *πάτριος θυσία τῶν Πραξιεργιδῶν*, zu der die Poliaspriesterin beisteuerte, auf das der Athena an den Plynterien dargebrachte Schafsopfer zu beziehen (CIA IV p. 5 *Πλυντηρίοισι Ἀθη[να]ίᾳ οἶν*).

ξόανον ἐπὶ τὴν θάλασσαν) angeführt.[1]) Letztere sollen mit dem Ordnen der Procession, in der das Pallasbild zum Meere hinabgetragen wurde, beauftragt gewesen sein. Aus den Grammatikern erfahren wir, dass auf diesem Zuge verschiedene kathartische Festgebräuche stattgefunden hätten.[2]) Diese lassen die Plynterien deutlich als ein Reinigungs- und Sühnfest erscheinen, in welchem das Herumtragen der *παλάθη ἡγητηρία* und die am Meeresgestade vollzogene Waschung des heiligen Cultbildes mit einander eng zusammenhingen. Ich denke es ist hiernach nicht möglich, die bei den Lexikographen erwähnte Plynterienprocession von der auf Inschriften (CIA II 469. 470. 471) öfter bezeugten *πομπή*, in der das Pallasbild von den Ephében nach dem phalerischen Ufer und wieder zurück geleitet wurde, zu trennen.[3]) Man erinnere sich nur der nahen Beziehungen der athenischen Epheben zur Kekropstochter, wie sie namentlich in der bekannten Eidesformel, die alljährlich im Aglaurion beschworen wurde, ausgedrückt sind. Ueber die Rückführung des Götterbildes, die zur Nachtzeit unter Fackelbeleuchtung (*μετὰ φωτός*) erfolgte, ist uns eine interessante inschriftliche Mittheilung erhalten, aus der wir erfahren, dass die Epheben das Pallasidol in Gemeinschaft mit den Genneten hinaus ans Meer und wieder hinauf in die Stadt geleitet hätten: CIA II 470 *Z.* 10 *συνεξήγαγον δὲ (οἱ ἔφηβοι) Παλλάδα μετὰ τῶν γεννητῶν καὶ πάλιν εἰσήγαγον μετὰ πάσης εὐκοσμίας*. Wer sind diese Genneten? Doch niemand anderes als die Praxiergiden. Die enge Verbindung zweier so heterogener staatlicher Elemente im Gottesdienst muss freilich auf den ersten Blick befremden. Doch ist eine solche Vereinigung im athenischen Cultus nicht ohne Analogie. So haben sich z. B. in die Priesterstellen des Dionysos Melpomenos die Genneten des Euneidengeschlechtes mit den dionysischen Techniten getheilt (CIA III 274. 278). Vermuthlich hat die auf

---

1) Hesych. Phot. s. *Λουτρίδες*. Et. M. s. *Καταντίπτης*. Lex. Cant. Phot. Suid. s. *νομοφύλακες*. Poll. VIII 94. Die Suidasglosse ist aus Photios abgeschrieben (Stojentin Jahrb. f. Philol. 1879, 121). Näheres über diese Seite der Amtsthätigkeit der *νομοφύλακες* bei Starker de nomophylacibus (Breslau 1880) 18 ff., wo die bei Photios erwähnte Pompe mit Recht auf die Plynterien bezogen wird.

2) Phot. s. *ἡγητηρία· παλάθη ἣν σύκων ἦν ἐν τῇ πομπῇ τῶν Πλυντηρίων φέρουσιν*. Hesych. s. v. Et. M. 418, 49. Ueber die Bedeutung der Feige als Sühnmittel vgl. Athen. III 74. Auch bei der Reinigung des Theseus durch die Nachkommen des Phytalos spielen die Feigen eine wichtige Rolle (Paus. I 37, 4), und Zeus führt als Sühner bekanntlich den Beinamen *Συκάσιος* (Eustath. Od. ρ 116).

3) Dittenberger (de ephebis atticis 63) bezieht die Ephebenprocession auf die Oschophorien.

der Burg gefundene, leider in hohem Grade verstümmelte Inschrift CIA I 93 ausführlichere Angaben über die Gentilsacra der Praxiergiden (Z. 13 *κατὰ τὰ] πάτρια Πραξ[ιεργίδαι)* und über ihr Verhältniss zu den Festgebräuchen der Plynterien enthalten (Z. 11 *ἀμ]φιεννύωσιν τὸν πέπλον*), doch gestatten die erhaltenen Buchstabenreste keine weiteren Schlüsse zu ziehen.

Der etymologisch durchsichtige, auf die Ausübung einer Kunstfertigkeit im allgemeinen hinweisende Name des Geschlechtes hat sich in alter und neuer Zeit sehr verschiedene, zum Theil recht sonderbare Deutungen gefallen lassen müssen, die sämmtlich einen gleich geringen Schimmer der Wahrscheinlichkeit besitzen. Ich begnüge mich hier zu constatiren, dass *Πραξιεργίδαι* eine regelmässige patronyme Bildung von *Πραξίεργος* ist, einem guten attischen Mannesnamen [1]), den ein Archon aus der Zeit der Perserkriege getragen hat (Diod. XI 54).

ΒΟΥΖΥΓΑΙ.

Das den Eteobutaden an Alter und Adel vielleicht nicht nachstehende *γένος* der *Βουζύγαι* verehrte als seinen Ahnherren den Heros *Βουζύγης*, den ältesten Pflüger, der das Land am Fusse des Pelasgerfelsens zuerst mit einem Stiergespann durchfurcht haben sollte, eine uralte, mythologisch noch wenig ausgebildete Gestalt der attischen Sage.[2]) Aehnlich wie bei den eleusinischen Keryken der Name des heroisirten Stammvaters mit dem des Staatspriesters und dem der einzelnen Genneten zusammenfiel, so bezeichnet *Βουζύγης* nicht nur den Ahnherren des Geschlechtes, sondern auch den Inhaber der in diesem forterbenden Staatspriesterthümer, sowie jeden einzelnen Geschlechtsgenossen. Der Burgfelsen, auf dem sich der heilige Tempel der attischen Landesgöttin erhob, die von seiner Höhe ihre segensreichen Blicke auf die ihn umgebenden fruchtbaren Thalgründe hinabsandte, deren Ertrag seit Menschengedenken ihrem Schutze anbefohlen war, dieser Felsen war naturgemäss auch der ursprüngliche Wohnsitz des Priestergeschlechtes [3]), das

1) Wie *Πραξίβουλος Πραξικλῆς Πραξιτέλης Πραξιφάνης* u. a.

2) Et. M. s. *Βουζυγία· γένος τι Ἀθήνησιν ἱερωσύνην ἔχον. Βουζύγης γάρ τις τῶν ἡρώων, πρῶτος βοῦς ζεύξας τὴν γῆν ἤροσεν. ἀφ' οὗ γένος Βουζυγία.* Aus gleicher Quelle Bekker An. I 221. Plin. n. h. VII 57 Bovem et aratrum Buzyges Atheniensis (invenit) ut alii Triptolemus.

3) Aristeides I 20 *Βουζύγης τις ὑπῆλθέ με τῶν ἐξ Ἀκροπόλεως.* Schol. Aisch. II 78 *Βουζύγης — Ἀθηναίων τῶν πάλαι, ὅστις πρῶτος ζεῦγος ἔζευξεν. ὅθεν καὶ τὸ ἄροτρον αὐτοῦ ἀνέκειτο ἐν τῇ Ἀκροπόλει πρὸς μνήμην.*

durch die Ausübung seiner althergebrachten Cultgebräuche die Erinnerung an die Anfänge der attischen Agricultur bis in die spätesten Zeiten lebendig erhielt. Am Fusse dieses Felsens breitete sich der heilige Ackerstreifen aus, auf dem der Priester aus dem Buzygengeschlecht alljährlich den *ἱερὸς ἄροτος* vollzog, der den besondern Namen *βουζύγιος* führte und als ein Signal für die Aussaat des Getreides betrachtet wurde. Das Korn, das dieser Landstrich trug, war der göttlichen Jungfrau auf der Burg geweiht.[1]) Hier hat sich in völliger Unabhängigkeit von der eleusinischen Mythologie aus dem Schooss der Erde eine Fülle alter Sagen und religiöser Bräuche entwickelt, die auch in der trümmerhaften Gestalt, in der sie auf uns gekommen sind, noch deutlich die intimen Beziehungen erkennen lassen, in denen Athene einst zu der Ackerbau treibenden Bevölkerung dieser Gegend gestanden hat.[2])

Im Gegensatz zu den alten Pflugfesten und den an dieselben knüpfenden sacralen Traditionen der Anwohner des Burgfelsens haben die Priester der eleusinischen Demeter schon früh behauptet, dass nicht in Athen, sondern bei ihnen, auf der rarischen Flur die erste Gerste geerntet worden sei und haben hier ähnliche symbolische Pflügungen wie die Athener ausgeführt.[3]) Die sich gegenseitig ausschliessenden Ansprüche der beiden hervorragendsten Cultcentren auf der attischen Halbinsel wurden bei der politischen Vereinigung derselben dadurch ausgeglichen,

1) Das ergiebt sich deutlich aus Plut. Sulla 13, wo es heisst, dass die Athener während der Belagerung der Stadt durch die Römer *τὸν περὶ τὴν ἀκρόπολιν φυόμενον παρθένιον σῖτον* gegessen hätten. Vgl. Paus. I 38, 6 *τὸ δὲ πεδίον τὸ Ῥάριον σπαρῆναι πρῶτον λέγουσι καὶ πρῶτον αὐξῆσαι καρποὺς καὶ διὰ τοῦτο οὐλαῖς ἐξ αὐτοῦ χρῆσθαί σφισι καὶ ποιεῖσθαι πέμματα ἐς τὰς θυσίας καθέστηκεν.* Von der hier bezeugten Verwendung des rarischen Getreides dürfen wir wohl auf eine entsprechende Gebrauchsanwendung des am Fusse der Akropolis gesäten schliessen. Möglicherweise ist hiermit die Notiz des Scholiasten zu Ar. Lys. 644 zu verbinden: *γίνονται δέ τινες τῶν εὐγενῶν ἀλετρίδες τῇ θεῷ παρθένοι, αἵτινες τὰ εἰς τὴν θυσίαν πόπανα ἀλοῦσι. καὶ ἐστὶν ἔντιμον τοῦτο. εἰσὶ δὲ καὶ ἱεροὶ μυλῶνες.* Stammten diese adeligen Jungfrauen etwa aus dem Buzygengeschlecht?

2) In Thessalien trägt Athene den Beinamen *Βοίδεια*, der mit *Βουζύγη* identisch ist, wie ein Vergleich zwischen Sch. Ap. Rh. I 185 und Sch. *Π* 572 lehrt. Als Heroine ist *Βουζύγη* die Mutter des Minyers Erginos (O. Müller Orchomenos 185). Die Erfindung des Pfluges wird Athene erst von späten Schriftstellern zugeschrieben (Aristeides I 20. Serv. Aen. IV 402).

3) Der Eponymos des Gefildes erscheint bereits bei Choirilos (Nauck TGF 557) als Vater des Triptolemos, der nach eleusinischer Religionssage hier die erste Aussaat besorgte und das erste Getreide drasch: darum war ihm hier von den Eleusiniern eine heilige Tenne und ein Altar errichtet worden (Marm. Par. 13. Paus. I 38, 6).

dass ein dritter *ἄροτος* geschaffen wurde, den man nach dem zwischen Athen und Eleusis gelegenen Ort *Σκίρον* verlegte und dem man nunmehr den Ruhm überliess, Schauplatz der ältesten Aussaat gewesen zu sein.[1]) Die alten Pfluggebräuche unterhalb der Burg und auf der rarischen Ebene sind aber deswegen nicht aufgehoben worden, sondern haben neben dem *ἐπὶ Σκίρῳ* noch bis in späte Zeiten fortbestanden. Und zwar sind es die attischen Buzygen, denen bei der Verschmelzung des eleusinischen Priesterstaates alle drei Pflügungen als erbliches Cultrecht übertragen werden. Dieses scheint mir wenigstens aus der Angabe des Scholiasten zum Rhetor Aristeides hervorzugehen, bei dem es heisst, dass die Sorge für die heiligen Ackerstiere, die zu den eleusinischen Pflügungen verwandt wurden, dem athenischen Buzygengeschlechte obgelegen habe.[2]) Fortan werden die Ackerfeste der Athener nicht mehr der Burggöttin zu Ehren gefeiert, sondern gelten der Demeter, der Athene ihr göttliches Amt als Beschützerin der Saaten abtritt, um der politischen Machtentwickelung ihres Landes entsprechend nunmehr in eine höhere Sphäre emporzurücken. Mit der eleusinischen Ackergöttin zieht auch ihr göttlicher Pflegling Triptolemos in Athen ein und erhält gleich dem eleusinischen Göttinnenpaar am Fusse des Burgfelsens eine Cultstätte. Wie Athene hier der Demeter Platz macht, so weicht wenigstens im Mythos auch ihr Diener und Liebling Buzyges dem eleusinischen Fremdling: Triptolemos wird in der Folge von athenischen Dichtern und Rednern als segensreicher Begründer des hellenischen Ackerbaus verherrlicht, als der gütige Spender der Saatfrucht, der auf seinem Schlangengespann alle Länder der Erde durchzieht, um die ganze Welt mit der in Attika zuerst erschienenen Gabe der Demeter zu beglücken. Allein der Cult hat mit der poetischen Ausgestaltung des Religionsmythos nicht gleichen Schritt gehalten: das lehrt die eleusinische Localsage, in der Triptolemos nicht wie z. B. sein Genosse Eumolpos oder andere Archegeten eleusinischen Priesterfamilien sein Geschlecht fortsetzt, sondern ohne einen Nachkommen zu hinterlassen, der sein priesterliches Amt hätte weiterführen können, dem Schauplatz seiner segensreichen Wirksamkeit enthoben

---

1) Plutarch praecepta coniug. 42 *Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι· πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Ραρίᾳ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον βουζύγιον.* Vgl. Robert Hermes XX 378.

2) Schol. Arist. III 473 *Βουζύγαι καλοῦνται οἱ τὰς ἱερὰς βοῦς τὰς ἐν Ἐλευσῖνι ἀροτριώσας τρέφοντες· ἐκ τούτων δὲ ὁ Περικλῆς κατήγετο· τὸ γένος δὲ τοῦτο ἦν ἱερόν.* Es liegt nahe, die hier bezeugte Butrophie der Buzygen mit dem *βουκολεῖον* im Nordosten der Burg in Verbindung zu bringen. Vgl. Preller-Robert Gr. Myth. I 206 A. 4.

wird.[1]) Wie er erschienen war, so verschwindet er wieder aus der Sage, nachdem er seine göttliche Mission erfüllt hat. Ich denke hier redet der Mythos deutlich genug, um uns erkennen zu lassen, dass dieser Heros im attischen Staatscult keine Rolle gespielt hat. Die athenischen Buzygen sind seine Vorgänger und zugleich seine Erben gewesen.

Entsprechend der antiken Auffassung, dass der Ackerbau die Grundlage der menschlichen Cultur und staatlichen Ordnung bilde, schreibt die Sage dem ersten Ackerpriester *Βουζύγης* eine Reihe uralter gesetzgeberischer Bestimmungen zu, die mit der Einführung der Agricultur auf attischem Boden in engstem Zusammenhange stehen.[2]) Es sind Satzungen allgemeinen Inhaltes, für das gewöhnliche Leben bestimmt, ohne tiefere Speculation, die auf den Ahnherren des Buzygengeschlechtes zurückgeführt werden. Du sollst niemandem Wasser oder Feuer vorenthalten, keinem Wanderer den falschen Weg weisen, den Leichnam, den du findest, sollst du bestatten, das Pflugthier, das dir zu deinem Unterhalt hilft, sollst du nicht tödten, keinem das anrathen, was dir selbst schädlich erscheint, das sind Verordnungen, deren Uebertretung gegen das menschliche Zusammenleben in seinen allgemeinsten und ursprünglichsten Formen gerichtet ist.[3]) Da die bürgerlichen Gesetze nicht im Stande sind, diese Vergehen zu verfolgen, so wird die Ahndung derselben einer höheren Gerichtsbarkeit zugewiesen, und jeder, der diese Gebote überschreitet, mit dem Fluche des *Βουζύγης* bedroht. Die sprichwörtliche Anwendung der *βουζύγειοι ἀραί* zeigt, wie tief und nachhaltig der Eindruck gewesen ist, den diese im Sinne der Humanität erlassenen Gesetze auf die Gemüther der Vorzeit geübt haben. Denn die feierlichen Verwünschungen, die der priesterliche Begründer des Ackerbaus einst gegen die Ver-

---

1) Wenn *Κρόκων* und *Κοίρων* an Triptolemos angeknüpft werden, so zeigt sich das Unorganische dieser Verbindung am deutlichsten darin, dass die von diesen Heroen abgeleiteten Geschlechter nicht nach ihrem gemeinsamen Stammvater Triptolemos, sondern nach seinen angeblichen Söhnen genannt werden und diese allein im Ahnencult berücksichtigt werden.

2) Wie geläufig diese Anschauung den Athenern gewesen ist, zeigt die sarkastische Aeusserung des Aristoteles: *τοὺς Ἀθηναίους εἰρηκέναι πυροὺς καὶ νόμους· ἀλλὰ πυροῖς μὲν χρῆσθαι, νόμοις δὲ μή* (Diog. Laert. V 17).

3) Eupolis' *Δῆμοι* Kock CAF I 282. Diphilos' *Παράσιτος* Kock CAF II 561. Cic. de off. III 13, 55. Varro de re rust. II 5, 4. Ailian v. h. V 14. Schol. Soph. Ant. 255. Clemens Stromat. II 503. Der Urheber der Gebote ist nicht immer beigefügt. Ueber die Kenntniss der Gesetze des Buzyges beim Juden Philon vgl. die gelehrten Ausführungen von Bernays Ges. Abh. I 277 ff. Auch lassen sich die *ἀραί* der *Κλυτίδαι* auf Chios (Dittenberger SIG 360) und die *ἀρά, ἣν Εἰκαδεὺς ἐπηράσατο* (CIA II 609) zum Vergleich heranziehen.

letzer menschlicher Gesittung ausgestossen hatte, werden nach attischem Sacralgesestz von seinen Amtsnachfolgern alljährlich bei Bestellung der heiligen Hufe am Fusse der Akropolis mit derselben Feierlichkeit und mit demselben Nachdrucke wiederholt (Paroemiogr. I 388 *ὁ γὰρ Βουζύγης Ἀθήνησιν ὁ τὸν ἱερὸν ἄροτον ἐπιτελῶν ἄλλα τε πολλὰ ἀρᾶται καὶ τοῖς μὴ κοινωνοῦσι κατὰ τὸν βίον ὕδατος ἢ πυρὸς ἢ μὴ ὑποφαίνουσιν ὁδὸν πλανωμένοις*). Wer empfände nicht den formellen Gegensatz zwischen dieser in unverhüllter Gestalt zum Segen der kekropischen Gemeinde verkündeten Moral und den mystisch eingekleideten Satzungen der eleusischen Offenbarungslehre? Die Unterschiede springen zu sehr in die Augen, um nicht erkennen zu lassen, dass die Tradition, in der Triptolemos als Träger einer ähnlichen, das sociale Leben regelnden Gesetzgebung erscheint[1]), erst auf athenischem Boden und im Bestreben, den Pflegling der Demeter auch in dieser Hinsicht mit dem altattischen Ackerpriester zu verschmelzen, entstanden sein kann.

Nach einer bis Aristoteles hinab verfolgbaren Tradition soll der Eigenname des ersten Ochsenjochers Epimenides gelautet haben[2]) und ich wüsste in der That nichts, wodurch sich diese Ueberlieferung discreditiren liesse.[3]) Schon das Alterthum hat den gleichnamigen Wundermann aus

1) Porphyrios de abstinentia IV 22 *Ἕρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ τῶν νομοθετῶν γράφει ταῦτα· φασὶ δὲ καὶ Τριπτόλεμον Ἀθηναίοις νομοθετῆσαι, καὶ τῶν νόμων αὐτοῦ τρεῖς ἔτι Ξενοκράτης ὁ φιλόσοφος λέγει διαμένειν Ἐλευσῖνι τούσδε· γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγάλλειν, ζῷα μὴ σίνεσθαι.* Ueberhaupt ist die ursprünglich mit dem athenischen *Βουζύγης* keineswegs wesensgleiche Gestalt des Triptolemos erst im Laufe der Zeit dem attischen Heros mehr und mehr angeähnelt worden. Als Pflüger lässt sich Triptolemos z. B. erst in hellenistischer Zeit nachweisen. O. Kern Geneth. Gottingense 102. Nah verwandt mit dem athenischen *Βουζύγης* ist der marathonische Ackerheros *Ἔχετλος* oder *Ἐχετλαῖος* (*ἐχέτλη* 'Pflugsterze').

2) Servius Georg. I 19 Epimenides, qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem (Aristoteles fr. 342). Hesych. s. *Βουζύγης. ἥρως Ἀττικός, ὁ πρῶτος βοῦς ὑπὸ ἄροτρον ζεύξας· ἐκαλεῖτο δὲ Ἐπιμενίδης. Καθίστατο γὰρ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τοὺς ἱεροὺς ἀρότους ἐπιτελῶν Βουζύγης.* Sch. Aisch. II 78 *Βουζύγης δὲ ἐκλήθη Ἐπιμενίδης Ἀθηναίων τῶν πάλαι, ὅστις πρῶτος ζεῦγος ἔζευξεν.* Sch. *Σ* 483 *καὶ ἄροτρον δὲ πρῶτος Ἐπιμενίδης, ὁ καὶ Βουζύγης, ἔζευξεν.* Ausonius epist. XXVI 45 Triptolemon olim, sive Epimenidem vocant | aut viliconum Buzygem (viliconum Peiper. Tullianum cod. Haupt Hermes V 36).

3) A. Mommsen spricht sich selbst das Urtheil, wenn er auf Grund dessen, dass von dem Stammvater der eleusinischen Keryken kein solcher Eigenname überliefert ist, das Zeugniss des Aristoteles für unglaubwürdig erklärt (Jahresb. über d. Fortschr. d. Alterthumswissenschaft 1888, 344). *Κῆρυξ* ist in der Sage vollwerthiger Heroenname geworden.

Knossos mit diesem Heros des Landbaus und ältesten Gesetzgeber der Athener identificirt. Der Hauptschauplatz der Wirksamkeit des Kreters ist bekanntlich Athen, wo ihn die Legende der solonischen Gesetzgebung vorarbeiten und eine kathartische Thätigkeit entfalten lässt (Plut. Sol. 12. Diog. I 109). Im Gegensatz zu dieser Tradition lässt Platon (Gesetze 642) den Epimenides erst zehn Jahre vor Beginn der Perserkriege (*ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσι πρότερον παρ' ὑμᾶς*) nach Athen kommen, um dort gewisse vom delphischen Gott verordnete Opfer zu vollziehen (*κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ μαντείαν θυσίας τε ἐθύσατό τινας, ἃς ὁ θεὸς ἀνεῖλε*). Auch soll er den Zug der Perser vorausverkündet haben (*καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον εἶπεν, ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν*). Auf Grund dieser Angaben hat G. Loeschcke (Die Enneakrunosepisode bei Pausanias 24 ff.) den Kreter Epimenides für eine historische Persönlichkeit erklärt, der ungefähr 500 v. Chr. eine in Athen wüthende Pest beschworen hätte. Platon weiss freilich von einer solchen nichts, doch wird in dem Berichte des Diogenes, der den Epimenides zur Zeit des Solon leben lässt, eine Pest als Veranlassung der von ihm in Athen vollzogenen Opfer angegeben (I 110). Indem Loeschcke diese Pest mit dem Auftreten des Epimenides um 500 in Verbindung bringt, findet er in einem Grabepigramm auf den Tod einer durch die Pest dahingerafften Athenerin eine 'Stütze' für seine 'Combination' (CIA I 475 *[λοι]μῷ θανούσης εἰμὶ [σῆ]μα Μυῤ[ῥ]ίνης*). Loeschckes Ausführungen haben in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten Zustimmung erfahren.[1])

Ich kann mich von der Richtigkeit derselben nicht überzeugen, sondern glaube, dass die Gestalt des Epimenides ganz und gar dem Gebiete des Mythos zuzuweisen ist und dass wir die an ihn knüpfende Tradition nur unter dieser Voraussetzung verstehen und erklären können. Auf die Verbindung des Epimenides mit dem kylonischen Frevel brauche ich, nachdem B. Niese mit der ihm eigenen Schärfe und Klarheit die historische Unhaltbarkeit dieser Ueberlieferung dargelegt hat, nicht mehr einzugehen (Zur Geschichte Solons 12 ff.). Die Triftigkeit der Gründe, die Niese gegen die Sühnung des kylonischen *ἄγος* durch Epimenides vorgebracht hat, wird ja auch von Loeschcke unumwunden anerkannt. Allein er schliesst nicht mit Niese aus dem uns vorliegenden Material, dass Epimenides eine fabelhafte, von der 'Wolke des Mythos umhüllte' Persönlichkeit sei, sondern sucht auf die Angaben des Platon gestützt,

1) Busolt Griech. Gesch. I 509. Preller-Robert Griech. Mythol. I 146. O. Kern de Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis (Berl. 1888) 80.

diesen Propheten chronologisch zu fixiren. Das ist's, wogegen ich mich hier wenden muss.

Was erstens die von Loeschcke statuirte Veranlassung des Auftretens des Epimenides um 500 betrifft, so kann ich nicht umhin, hervorzuheben, dass der Umstand, dass um diese Zeit eine Athenerin an der Pest erkrankt und gestorben ist, uns keineswegs die Berechtigung verleiht, zu folgern, dass damals eine allgemeine, Sühnung heischende Pest in Athen gewüthet habe. In diesem Fall verdient das gleichmässige Schweigen unserer gesammten Ueberlieferung doch wohl Beachtung. Dazu kommt, dass der Grabstein der Myrrine nach dem jetzigen Stande unserer epigraphischen Kenntniss, wie Loeschcke selbst gewiss am ehesten einräumen wird, einer bedeutend früheren Epoche zuzuweisen ist.[1]) Massgebend ist jedoch für mich, dass der einzige Schriftsteller, der den Epimenides um 500 in Athen weilen lässt, der Autor, auf dessen Bericht Loeschcke gerade so grosses Gewicht legt, einen ganz anderen Grund für das Auftreten des kretischen Sehers zu erkennen scheint. Wie der Zusammenhang der oben aus den platonischen Gesetzen mitgetheilten Stellen deutlich erkennen lässt, haben die von Epimenides in Athen dargebrachten Opfer vor allem den Zweck, die bevorstehende Persergefahr zu mildern und hinauszuschieben. Das ist für die Auffassung des Epimenides bei Platon, dem ältesten Zeugen, der seiner gedenkt, sehr bezeichnend. Wer nun erwägt, dass Epimenides, wie er hier die nahenden Perserkämpfe vorhersagt, so den Athenern auch den Fall von Munichia vorausverkündet (Diog. I 114) und den Spartanern in ganz ähnlicher Weise ihre Niederlage gegen die Arkader bei Orchomenos prophezeit (Diog. I 115. Paus. II 21, 3), und wer ferner bedenkt, dass die Frist von zehn Jahren gerade in der Orakelkunst eine hervorragende Rolle spielt[2]), der wird, denke ich, auch die platonische Datirung des kretischen Hellsehers unter einem anderen Gesichtspunkte zu betrachten geneigt sein: Epimenides wird nur darum vor die grossen Ereignisse gesetzt, um sie der Welt vorauszuverkünden. Wie von Musaios, Bakis und anderen χρησμολόγοι ἄνδρες, so hat es im Alterthum auch unter seinem Namen eine Orakelsammlung gegeben.[3]) Diese hat den Stoff

1) Der Buchstabencharakter der Inschrift erinnert am meisten an das bekannte Psephisma über die salaminischen Kleruchen, das wohl der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts angehört (CIA IV 1 a).

2) Servius Aen. VIII 398 'Sed sciendum secundum aruspicinae libros et sacra acheruntia fata decem annis quadam ratione differri'.

3) Hieronymus zu Pauli Brief an Titus I 12. Vgl. Aristoteles Rhetorik III 17, 10. Plutarch de oracul. def. 1. Herodot citirt bekanntlich aus einer Spruchsammlung.

für die Combinationen und Dichtungen der Späteren geliefert, welche die Gestalt des Epimenides mit dem mannigfaltigen Inhalt dieser *χρησμοί* in persönliche Beziehung gesetzt haben. So ist das bunte Sagengewebe entstanden, das sich durch eine ganze Reihe von Jahrhunderten hindurchzieht. Denn für den Seher fällt die Beschränkung der Zeit weg: darum erscheint Epimenides als eine übernatürliche, fabelhafte, zeitlose Gestalt (*ἀτεχνῶς χθὲς γενόμενος*), darum sein langes Leben, darum der wunderbare Schlaf. Wie frei Platons Phantasie mit diesem prophetischen Wesen geschaltet hat, lehrt am klarsten ein Vergleich seines Epimenides mit der offenbar erst von ihm fingirten *τελεστικὴ φιλόσοφος* Diotima aus Mantineia, die *Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου* (Symp. 201).[1]) Auch hier begegnet uns die zehnjährige Frist, die, wie man sieht, lediglich typische Bedeutung hatte.

Nicht anders als mit den *χρησμοί* steht es mit der orphischen Theogonie, die unter dem Namen des Epimenides cursirte.[2]) Auch der Inhalt

in der sich sehr ähnliche, speciell auf die Perserkriege bezügliche Orakel des Bakis und Musaios befanden. Auch das in Sparta aufbewahrte *Ἐπιμενίδειον δέρμα* ist, wie der Zusatz *γράμμασι κατάστικτον* (Suid. s. *Ἐπιμενίδης*) deutlich zeigt, nicht ein Rest der sterblichen Hülle des Sehers, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach eine ähnliche Codification alter Orakelsprüche und staatlich wichtiger Prophezeihungen gewesen, wie man sie in Athen und an anderen Orten besass. Aus dem *δέρμα* hat sich dann in sehr natürlicher Weise die Sage entwickelt, dass die Spartaner den Epimenides todtgeschlagen hätten (beachtenswerther Weise *διότι σφίσιν οὐκ αἴσια ἐμαντεύετο*) und daraus weiter ein Krieg der Lakedaimonier gegen die Knossier, bei welcher Gelegenheit man der Person des Propheten habhaft wurde (Paus. II 21, 3).

1) Des Clemens Angaben fussen einzig auf Platon, doch sind sie wegen seiner Auffassung des platonischen Textes von Interesse (Strom. VI 755 *ἥ τε Μαντινικὴ Διοτίμα θυσαμένοις Ἀθηναίοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποιήσατο τῆς νόσου, καθάπερ καὶ τοῦ Κρητὸς Ἐπιμενίδου αἱ θυσίαι Ἀθηναίοις τὸν Περσικὸν πόλεμον ἐς τὸν ἴσον ὑπερέθεντο χρόνον*). Weitere testimonia bei Jahn-Usener S. 16 ff.

2) Aus dieser stammen die Berichte des Diodor und Ps. Eratosthenes über die kretische Urgeschichte, denn ich sehe nichts, was der Annahme entgegenstünde, dass der bei Diodor (V 80) erwähnte *θεολόγος Ἐπιμενίδης* mit dem Verfasser der Theogonie identisch gewesen sei. Darnach fällt es aber schwer, die Theogonie von den *Κρητικά* des Epimenides zu trennen und in der That spricht schon der gemeinsame Stoff, z. B. die Behandlung der kretischen Zeusmythen, sehr für die Identität dieser beiden Werke. Wie die *Κρητικά*, so wird auch die *Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις* eine Episode des grösseren theogonischen Gedichtes gebildet haben. Wenn letztere eine Erfindung des Lobon gewesen wäre, so sehe ich nicht, weswegen Diogenes über dieses Gedicht nicht ebenso wie über die folgenden gesonderte stichometrische Angaben gemacht haben sollte.

dieser Poesie hat zur Bereicherung der Daten beigetragen, aus denen ein späteres Zeitalter eine Biographie des Wundermannes zusammenstellte. Wenn O. Kern im Anschluss an Loeschckes Hypothese aus den erhaltenen Fragmenten bestimmen zu können glaubt, dass dieselben ein Decennium vor der Schlacht bei Marathon fabricirt worden seien, so habe ich hiergegen nicht das geringste einzuwenden, nur muss ich es auf das allerbestimmteste bestreiten, dass wir aus diesem Umstande irgendeinen Schluss hinsichtlich der Lebens- und Wirkungszeit des Epimenides zu ziehen berechtigt wären. Der Verfasser der Theogonie gehört ganz derselben Sphäre an wie seine schriftstellerischen Genossen Musaios und Orpheus, von denen der eine ein Sohn des Mondes, der andere ein Sprössling der Musen ist (Platon Rep. 364). Die Chronologie des litterarischen Nachlasses dieser Männer hat mit der Berechnung ihrer Lebenszeit nicht das mindeste zu schaffen.

Der Grundcharaker des Epimenides offenbart sich nirgends so klar als in seiner Genealogie. Wie seine mythischen Gefährten Orpheus und Musaios so gilt auch er nach der allgemeinen Anschauung des Alterthums für ein übernatürliches, den Göttern verwandtes Wesen. Nach der ältesten und besten Ueberlieferung stammte Epimenides von *Βῶλος* dem 'Erdenkloss' und der Nymphe *Βλάστη*, die im Frühjahr das Keimen und Spriessen der Saaten des Feldes bewirkte.[1]) Ländliche Nymphen sind's, die ihn pflegen und ihn mit Nahrung versehen. Wie es in der Legende heisst, soll er die Speise, die sie ihm zuführten, in der Hufe des Rindes geborgen haben.[2]) Das sind äusserst merkwürdige aber nicht inhaltsleere Züge uralter Mythenbildung, die wir zum Theil nicht mehr deuten können. Aber wen erinnerten die Wärterinnen des Epimenides nicht an die athenischen Thauschwestern (*Ἀγλαυρίδες νύμφαι*), die göttlichen Pflegerinnen des erdgeborenen Erechtheuskindes, die ihre besondere Verehrungsstätte an den nämlichen Ausläufern des Burgfelsens besassen, an denen der älteste Pflüger Epimenides einst das heilige Ackerland der Athene bestellt hatte? Die Namen seiner Eltern versinnbildlichen nur

1) Theopomp FHG I 288 *Βώλου Ἐπιμενίδης ὁ Κρής*. Darnach scheint sich der 'Tullianus Buzyges' bei Ausonius zu erledigen, unter dem man den 'bei Cicero erwähnten Epimenides' verstanden hat. Während bei Suidas (s. *Ἐπιμενίδης*) der Name der Mutter *Βλάστα* lautet, bezeichnet Plutarch den Epimenides als *παῖδα νύμφης ὄνομα Βάλτης* (Solon 12). Sollte der Name am Ende corrupt sein und die Mutter des Epimenides *Βλαύτη* geheissen haben? Letztere besass am Südabhang der Burg mit *Γῇ Κουροτρόφος* ein gemeinsames Heiligthum (CIA III 411. IV 555 c. Hesych. s. *Βλαύτη· τόπος Ἀθήνησι*).

2) Demetrios Magnes bei Diog. Laert. I 114.

die segensreichen Wirkungen in der Natur, die seine kunstfertige Hand hervorbrachte. Ich traue es mir nicht zu, bei den uralten Religions- und Sagenverbindungen zwischen Attika und Kreta eine Entscheidung zu fällen, ob die mythische Figur des Epimenides ursprünglich in Kreta geschaffen und von hier in vorgeschichtlicher Zeit nach Athen übertragen oder ob der altattische Ackerpriester erst infolge der gesetzgeberischen und sühnenden Eigenschaften, die man ihm beilegte, zu einem Kreter gemacht worden ist. Die seltsame Spaltung in dem Wesen dieses Heros hat sich jedenfalls erst im Laufe der Zeit vollzogen, nicht zum wenigsten dadurch, dass der Cultus und die Legende sich in ihn getheilt haben: so ist der Buzyge in der Sagenüberlieferung immer mehr und mehr vor dem Propheten Epimenides zurückgetreten. Das hat in unserer Tradition eine grosse Verwirrung hervorgerufen. Wie wenig man bereits im Alterthum im Stande war, die cultliche und mythologische Seite in der Doppelgestalt des Epimenides auseinanderzuhalten, lehrt vielleicht am augenfälligsten die Beschreibung, die Pausanias von der Umgebung des Eleusinions entwirft: I 14, 4 *πρὸ δὲ τοῦ ναοῦ τοῦδε, ἔνθα καὶ Τριπτολέμου τὸ ἄγαλμα, ἔστι βοῦς χαλκοῦς οἷα ἐς θυσίαν ἀγόμενος, πεποίηται δὲ καὶ καθήμενος Ἐπιμενίδης Κνώσιος, ὃν ἐλθόντα ἐς ἀγρὸν κοιμᾶσθαι λέγουσιν ἐσελθόντα ἐς σπήλαιον.*

Die Betheiligung der Buzygen am athenischen Staatscult hat sich nicht auf die Besorgung der heiligen *ἄροτοι* beschränkt. Die Steine zeigen, dass dieses Geschlecht ausserdem die erblichen Priesterämter des *Ζεὺς ἐν Παλλαδίῳ* und des *Ζεὺς Τέλειος* verwaltet hat. Das erste Priesterthum wird zweimal erwähnt: in einer Sesselinschrift des Dionysostheaters (CIA III 273 *Βουζύγου ἱερέως Διὸς ἐν Παλλαδίῳ*) und auf einem Steine unbekannten Fundortes (CIA III 71 ... *ἱερ]εὺς τοῦ Διὸς τοῦ ἐπὶ Παλλαδίου καὶ Βουζύγης Πολ[ναί]νου(?) Μαραθώνιου χρήσαντος τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, ὅτι χρὴ ἕτερον ἕδο[ς] τῆς Πολιάδος κατασκευάσασθαι ἐκ τῶν ἰδίων ποήσας τοῖς τε θεοῖς καὶ τῇ πόλει ἀνέθηκεν).*[1]) Die zweite Inschrift bietet verschiedene Schwierigkeiten, die ich nicht zu lösen weiss. Vor allem ist die Verbindung des Gentilnamens mit der priesterlichen Titulatur durch *καί* auffallend sowie die beiden Genetive

---

1) W. Petersen (hist. gent. att. 133) schliesst aus den Angaben der Lexicographen über die Buzygen (*γένος τι Ἀθήνησιν ἱερωσύνην τινὰ ἔχον*) 'illorum temporibus et non tam paulo iam antea illa gentis munera sacerdotiumque aut non iam fuisse aut minimi momenti fuisse'. Von der Verwaltung der beiden Zeuspriesterthümer ahnt er nichts.

nach *Βουζύγης*. Boeckhs Vermuthung, dass hier der *ἱερεὺς ὁ τοὺς ἱεροὺς ἀρότους ἐπιτελῶν* zu verstehen sei, befriedigt ebensowenig, wie die von ihm vorgeschlagene Aenderung der Genetivform des Demotikons in die Nominativform. Möglicherweise liegt hier ein ähnlicher Fall der Hieronymie vor, wie beim eleusinischen Hierophanten.[1]) Man wird wohl annehmen dürfen, dass die von einem Mitgliede des Buzygengeschlechtes auf eigene Kosten angefertigte und den Göttern und der Stadt geweihte Statue der Stadtbeschirmerin in dem Palladion aufgestellt war. Denn wie aus den Schatzurkunden hervorgeht, ist hier ausser Zeus auch Athene verehrt worden (CIA I 273 e f *Ἀθ]ηναίας ἐπὶ Παλλαδίῳ Δηριον[εί]ῳ*). In der genannten Urkunde werden vor Erwähnung der Athene die Zinsen für Demophon aufgezählt. Der Theseussohn ist bekanntlich aufs engste mit der Stiftungslegende der Gerichtsstätte *ἐπὶ Παλλαδίῳ* verwoben.[2]) Ihn, den Gründer des Heiligthums, soll hier das erste Urtheil getroffen haben. An diese Legende knüpfte die Ursprungssage des im Buzygengeschlechte erblichen Zeuspriesterthums[3]): nach einer merkwürdigen Version der Sage soll nämlich Demophon, als Agamemnon von ihm die Auslieferung des Palladions verlangte, dem Achaeerfürsten ein falsches Bild der Göttin eingehändigt haben, während er das richtige *ἀνδρὶ Ἀθηναίῳ καλουμένῳ Βουζύγῃ κομίζειν Ἀθήναζε* gegeben hätte (Polyaen I 5). Leider finden sich sonst nirgends Spuren dieser interessanten, offenbar aus den Geschlechtstraditionen der Buzygen geflossenen Ueberlieferung.

Das andere Zeuspriesterthum der Buzygen lernen wir ebenfalls aus einer Theaterinschrift kennen: CIA III 294 *ἱερέως Διὸς Τελείου Βουζύγου*. Zeus *Τέλειος* und Hera *Τελεία* sind die allgemeinen Schutzgottheiten der ehelichen Gemeinschaft.[4]) In dieser Eigenschaft führt

---

1) Damit ist freilich der merkwürdige Genetiv *Μαραθωνίου* noch nicht erklärt.

2) Die aus den Atthidographen geflossenen Fabeln bei Harpokration Suidas s. *ἐπὶ Παλλαδίῳ*. Paus. I 28, 9. Pollux VIII 108. Eustath. 1419. Vgl. CIA I 210. Der Name Demophon ist im Buzygengeschlechte gebräuchlich gewesen. Vgl. S. 149.

3) Wir wissen nicht, ob nicht auch das Priesterthum der Athene *ἐπὶ Παλλαδίῳ* in den Händen der Buzygen gewesen ist. Die Sage scheint darauf hinzudeuten.

4) Auf einer Inschrift aus Rhodos lesen wir: *Ἑστίᾳ καὶ Διὶ Τελείῳ* (W. Dittenberger de sacris Rhodiorum 9). Es ist dieses insofern beachtenswerth, als aus einer bei Lactanz (instit. divina I 21) erhaltenen Legende hervorgeht, dass es auf Rhodos ähnliche Sacra, wie die buzygischen gegeben hat; nur knüpften dieselben dort an Herakles an. Hiermit ist wohl die Notiz bei Suidas *Βουζύγης· ὁ Ἡρακλῆς* zu verbinden. Wenn G. Knaack dieses (muthmasslich einer Sammlung von *ἐπικλήσεις* entnommene) Zeugniss berücksichtigt hätte, so würde er schwerlich die Ansicht ausgesprochen haben, dass obiger Cultname des Herakles auf einer Ver-

Zeus auch den Beinamen *Ζύγιος* (Hesych. s. v.). Die besonderen Beziehungen der Buzygen zum Cultus dieses Gottes erklären sich aus der Anschauung, dass die Einführung der bürgerlichen Ehe eine Folge des durch den Ackerbau begründeten Culturzustandes der Menschheit sei. Darum knüpft Plutarch unmittelbar an die Erwähnung der drei heiligen *ἄροτοι* der Buzygen die Bemerkung: *τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει* (coniug. praec. 42). Die Phantasie der Völker hat schon früh die Aussaat des Samenkornes und die wunderbare Entwickelung des Keimes im Schoosse der Erde auf die Erzeugung des Menschen und sein Wachsthum im Mutterleibe übertragen. Auf dieser Anschauung fusst die Symbolik der alten Verlobungsformel: *παίδων ἐπ' ἀρότῳ γνησίων δίδωμί σοὐγὼ τὴν ἐμαυτοῦ θυγατέρα.*[1]) Das im Buzygengeschlechte erbliche Priesterthum des Beschützers des Ehelebens giebt die Vermuthung an die Hand, dass es einst eine Sagenüberlieferung gegeben haben wird, in der auch die Stiftung und Sanction des *γαμήλιος ἄροτος* auf den Ahnherren der Buzygen zurückgeführt wurde.[2])

Als Angehörige des Buzygengeschlechtes lassen sich folgende Persönlichkeiten nachweisen:

Ariphron (I), der Vater des Xanthippos, des Perikles Grossvater. Er wird als solcher von den Schriftstellern häufig erwähnt.

Xanthippos (I), der Sohn des Ariphron. Ankläger des Philaiden Miltiades nach der verunglückten Expedition gegen Paros (Herod. VI 136). Die Hauptdaten aus seinem Leben sind der Sieg bei Mykale und die Eroberung von Sestos. Aus seiner Ehe mit Agariste, der Tochter des Alkmeoniden Hippokrates, einer Nichte des Gesetzgebers Kleisthenes, stammten:

---

wechselung mit *βουφάγος* oder *βουθοίνης* beruhe (Hermes XXIII 140). Auch ist es beachtenswerth, dass der Stier, den Herakles bändigt, aus Kreta, speciell aus Knossos stammt.

1) In dieser Gestalt bei Menandros (Kock CAF III 720). Vgl. das *σπείρειν τέκνων ἄλοκα* bei Euripides (Phoin. 18) und den *λόγος φυσικὸς περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς*, der den Arrhetophorienceremonien zu Grunde liegt (S. 121).

2) Die Ueberlieferung, in der Kekrops als Stifter der Monogamie erscheint (Athen. XIII 555 *ἐν Ἀθήναις πρῶτος Κέκροψ μίαν ἑνὶ ἔζευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ πολυγαμιῶν ὄντων*) ist, wie der Zusatz zeigt (*διὸ καὶ ἔδοξέ τισι διφυὴς νομισθῆναι, οὐκ εἰδότων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα*), erst durch ein Missverständniss erschlossen und schwerlich alt.

Perikles (I), der berühmte Staatsmann und Feldherr[1]),

Ariphron (II), von dem wir nur wissen, dass Perikles ihn dem Bruder des Alkibiades Kleinias zur Erziehung übergeben hat (Platon Protag. 320), und eine Tochter, die an der Pest gestorben sein soll (Plut. Perikl. 36). Perikles hatte drei Söhne:

Xanthippos (II) und Paralos, die aus seiner Ehe mit der geschiedenen Frau des Keryken Hipponikos, des Sohnes des Kallias stammten (Plut. Perikl. 24) und beide der Pest erlagen. Xanthippos, der ältere von beiden, heirathete eine Tochter des Tisandros, eines Sohnes des Epilykos (Plut. a. a. O. 36).[2]) Ausserdem hatte Perikles von der Milesierin Aspasia einen Sohn Namens:

Perikles (II), der im Jahre 410/9 das Amt eines Hellenotamias (CIA I 188) und in der Schlacht bei den Arginusen das eines Strategen bekleidete. Als solcher ist er mit seinen Collegen zusammen hingerichtet worden.

Hippokrates, ein Sohn des Ariphron II und Neffe des Perikles I. Wir besitzen die Zahlungsurkunde über die Gelder, die er ol. 88, 3 = 426/5 als Stratege empfangen hat (CIA I 273). Ol. 89, 1 = 424/3 bekleidete er dasselbe Amt und fiel bei Delion. Loeschcke de titulis aliquot atticis 25 ff. F. Blass Die attische Beredsamkeit I² 105. Aus der Inschrift ersehen wir, dass Hippokrates τὸν δῆμον Χολαργεύς war, wodurch das angegebene Verwandtschaftsverhältniss mit Perikles bestätigt wird. Seine Söhne waren:

Telesippos, Demophon und Perikles (III), ein von Aristophanes in den Wolken, Bauern, Thesmophoriazusen und im Triphales, von Eupolis in den Demen arg mitgenommenes Trio, gegen das Lysias eine Rede geschrieben hat (Dionys de Isaeo 8).

Demostratos. In welchem Verwandtschaftsverhältniss er zu der Familie des Perikles gestanden hat, wissen wir nicht. Er ist vor allem durch seine Fürsprache für die sicilische Expedition bekannt (Plut. Nik.

1) Plut. Per. 3 *Περικλῆς γὰρ ἦν τῶν μὲν φυλῶν Ἀκαμαντίδης, τῶν δὲ δήμων Χολαργεύς, οἴκου δὲ καὶ γένους τοῦ πρώτου κατ' ἀμφοτέρους.* Ueber seine Geschlechtsangehörigkeit: Schol. Aristid. III 473 *πατρόθεν οὖν ἐκ τῶν τοιούτων (Βουζυγῶν) εἶλκε τὸ γένος ὁ Περικλῆς καὶ διὰ τοῦτο Βουζύγην αὐτὸν ἐκάλεσεν.* Gemeint ist Eupolis in den *Δῆμοι* (Kock CAF I 282), wo freilich nicht von Perikles, sondern von Demostratos die Rede ist. Trotzdem liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, dass der Scholiast die Abstammung des Perikles väterlicherseits ebensogut gekannt haben sollte wie die mütterlicherseits, die er richtig angiebt (*ἦν γὰρ μητρόθεν τῶν τὸ Κυλώνειον ἄγος ποιησάντων*).

2) Petersen hist. gent. att. 57.

12). Arist. Lys. 399 *Χολοζύγης*. Schol. *Δημόστρατος Βουζύγης ἐλέγετο*. Eupolis' *Δῆμοι* Kock I 282. v. Wilamowitz Hermes XIV 183.

Demainetos. Aisch. II 78 *θεῖος δὲ ἡμέτερος Κλεόβουλος ὁ Γλαύκου τοῦ Ἀχαρνέως υἱὸς μετὰ Δημαινέτου τοῦ Βουζύγου συγκατεναυμάχησε Χίλωνα τὸν Λακεδαιμονίων ναύαρχον.* A. Schäfer Demosthenes I² 148.

ΘΑΥΛΩΝΙΔΑΙ.

Die sacralen Functionen der Thauloniden bezogen sich auf die von den Athenern des fünften Jahrhunderts bereits als sehr naiv und altväterisch empfundene Buphonienceremonie des dem *Ζεὺς Πολιεύς* auf der Burg gefeierten Dipolienfestes.[1]) Ich benutze gleich die Gelegenheit, die incorrecte, wiewohl in allen Handbüchern vertretene Ansicht zu berichtigen, dass die Buphonien und Dipolien zwei gleichwerthige Bezeichnungen ein und desselben Festes gewesen seien.[2]) Der officielle Name des attischen Staatsfestes lautete *Διπόλια* oder *Διπόλεια* (Schol. Aristoph. Pax 419 *Διπόλεια δὲ ἑορτὴ Ἀθήνησιν ἐν ᾗ Πολιεῖ Διὶ θύουσι*)[3]), die *βουφόνια* dagegen sind nur ein an diesem Fest stattfindender gottesdienstlicher Act gewesen (Hesych. s. *βούτης· ὁ τοῖς Διιπολίοις τὰ βουφόνια δρῶν*), der, wenn wir berechtigt sind aus der erhaltenen Festlegende Schlüsse chronologischer Natur zu ziehen, jüngeren Datums war als das ursprünglich blutlose Zeusfest. Denn die Entstehungssage der Buphonien setzt die Dipolien und den an diesen fungirenden Zeuspriester bereits voraus. Den Hauptinhalt der Buphonienfeier bildete das an dem ehernen Opfertisch des Zeus Polieus dargebrachte Stieropfer. Mit der Besorgung desselben waren verschiedene mysteriöse Ceremonien verbunden, deren Ausführung von den modernen Gelehrten übereinstimmend

---

1) Aristoph. Nub. 984.

2) Hermann Gottesd. Alterth. § 61, 15. A. Mommsen Heortol. 449 ff. Schoemann Griech. Alterth. II 505. Boeckh-Fränkel Sth. d. Athener II 126. Preller-Robert Griech. Mythol. I 131. Die einzige Stütze der modernen Auffassung ist die ungenaue Ausdrucksweise späterer Compilatoren, die freilich beide Namen bereits promiscue angewandt haben (Ailian v. h. VIII 3. Et. M. 210, 30).

3) Vgl. die öffentliche Urkunde CIA IV 555 *ἱ]ερ[ε]ῦσιν οἱ Διπολι[οις*, aus der man zugleich die in bester Zeit übliche Schreibung des Wortes entnehmen kann. O. Band de Diipoliorum sacro Atheniensium (Halle 1873) 10 giebt der bei Schriftstellern häufig vorkommenden, uncontrahirten Form den Vorzug. Der Name des Festes ist natürlich vom *Ζεὺς Πολιεύς* abgeleitet: Dittenberger de sacris Rhodiorum (Halle 1887) 9.

drei attischen Adelsgeschlechtern Namens *Βουτύποι* (oder *Θαυλωνίδαι*), *Κεντριάδαι* und *Δαιτροί* zugeschrieben wird.[1]) Diese Anschauung basirt auf den Worten des Porphyrios: *θέντες γὰρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστὰ περιελαύνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὧν ὁ γευσάμενος κόπτεται. καὶ γένη τῶν ταῦτα δρώντων ἔστιν νῦν· οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος [Σωπάτρου] Βουτύποι καλούμενοι πάντες, οἱ δ' ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος Κεντριάδαι· τοὺς δ' ἀπὸ τοῦ ἐπισφάξαντος Δαιτροὺς ὀνομάζουσιν διὰ τὴν ἐκ τῆς κρεανομίας γενομένην δαῖτα* (de abstin. II 30).

Gleich das an erster Stelle genannte *γένος* der *Βουτύποι*, das seinen Namen von der Tödtung des Stieres bekommen haben soll, bietet der Erklärung unüberwindliche Schwierigkeiten. Da nämlich in einer parallelen Ueberlieferung (Schol. Aristoph. Nub. 985) die erste Stiertödtung einem *Θαύλων* zugeschrieben wird, so hat man das nach diesem Heros benannte Thaulonidengeschlecht mit dem bei Porphyrios erwähnten *γένος* der *Βουτύποι* identificiren zu müssen geglaubt. Dementsprechend pflegt dieses Adelsgeschlecht von den Modernen unter dem Doppelnamen '*Βουτύποι* oder *Θαυλωνίδαι*' aufgeführt zu werden. Eine erwünschte Bestätigung dieser Auffassung bot die Angabe des Hesychios s. *βούτυπον· πυθμὴν Ἀθήνησι ἐκαλεῖτο, ἐκ τοῦ Θαυλωνιδῶν γένους καθιστάμενος*, die man sich auf zwiefache Weise nutzbar zu machen wusste, indem man entweder für *βούτυπον*: *βουτύπος*, und für *πυθμὴν*: *θύτης* schrieb (Meursius Graec. ser. II 95) oder aber die Worte *ἐκ τοῦ Θαυλωνιδῶν γένους καθιστάμενος* noch zu der vorhergehenden Glosse (*βουτύπος· ὁ βοῦν καταβάλλων*) zog (Bossler de gent. 14 A. 2). Die Späteren haben sich je nach Belieben dem einen oder anderen Erklärungsversuch angeschlossen. An dem Doppelnamen dieses Geschlechtes hat, nachdem ihn Bossler einmal statuirt hatte, niemand Anstoss genommen. Ich lasse ihn daher vorläufig auf sich beruhen. Dagegen scheint mir der Umstand doch wohl erwägenswerth, dass Hesychios, dessen Gewährsmännern sicherlich eine Specialuntersuchung über attische Adelsgeschlechter vorgelegen hat, nur die Thauloniden als Geschlecht kennt

1) Bossler de gent. sacerd. 14. 16. 17. Meier de gentil. 10. 46. 47. O. Müller Kunstarch. Werke I 104. Hermann Gottesd. Alterth. § 61, 20. Schoemann Griech. Alterth. II 505 ff. O. Band de Diipoliorum sacro 21 ff. W. Mannhardt Mythol. Forschungen (Strassb. 1884). 69. Dittenberger Hermes XIII 393. Martha Les sacerd. athen. 166. A. Holm Gr. G. I 459. Ebenso unrichtig ist die Vermuthung A. Mommsens (Heort. 451), dass nur der *βουτύπος* einer 'familienhaften Kaste' angehört habe, die *κεντριάδαι* und *δαιτροί* dagegen nicht.

(*Θαυλωνίδαι· γένος ἰθαγενὸν Ἀθήνησιν*). Man könnte freilich den Einwand erheben, dass wir auch sonst von attischen Geschlechtern Kunde besitzen, die Hesychios namhaft zu machen unterlassen hat. Allein dieser Einwand ist in diesem Fall deshalb gegenstandslos, weil bei Hesychios eine Kenntniss des vermeintlichen Geschlechtsnamens keineswegs fehlt, wohl aber jede Spur davon, dass besagte Ochsenschläger ein attisches Adelsgeschlecht gewesen seien: unter dem Wort *βουτύπος* findet sich nämlich in seinem Lexicon bloss die Erklärung: *ὁ βοῦν καταβάλλων*.[1]) — Ganz dasselbe gilt von den Kentriaden, die gleichfalls bei Hesychios Erwähnung finden. Hier lauten die Worte des Lexicographen: *Κεντριάδαι· τῶν περὶ τὰ μυστήρια*. Dass bei Hesych etwas ausgefallen ist, scheint aus der Parallelnotiz bei Photius hervorzugehen: *Κεντριάδαι· πατριὰ Κηρύκων*. Die bei Hesych erhaltenen Worte *τῶν περὶ τὰ μυστήρια* dienten offenbar als nähere Bestimmung, welche *Κήρυκες* hier gemeint seien (Athen. VI 234 *ἐκ τοῦ γένους τῶν Κηρύκων τοῦ τῆς μυστηριώτιδος*). Doch ist diese Annahme nicht einmal nothwendig, da die eleusinischen Keryken auch an sich sehr wohl als *οἱ περὶ τὰ μυστήρια* bezeichnet werden konnten. Jedenfalls ist aus beiden Glossen soviel ersichtlich, dass die *Κεντριάδαι* im Alterthum als ein integrirender Bestandtheil der eleusinischen Keryken, keineswegs aber als ein selbständiges Priestergeschlecht angesehen worden sind.[2]) — Ich komme zu dem von Porphyrios an letzter Stelle genannten *γένος* der *Δαιτροί*. Auch sie sind dem Hesychios nicht unbekannt gewesen, wie seine Bemerkung unter diesem Worte zeigt: *Δαιτρός· μάγειρος διαιρῶν τὰ κρέα*. Ebenso wird bei ihm *δαιτρόν* mit *μάγειρον* erklärt (vgl. Pollux VI 102). Von der Kenntniss eines Geschlechtes Namens *Δαιτροί* findet sich aber auch an dieser Stelle keine Spur. Muss aber nun nicht die Congruenz der Zeugnisse auffallen, wenn wir die bei Athenaios (XIV 660) erhaltene Angabe eines achtbaren Atthidographen mit den vorstehenden Beobachtungen zusammenstellen: *ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρικὴ μαθεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἀθήνησι Κηρύκων· οἶδε γὰρ*

---

1) Ebenso alle übrigen Lexica, die sämmtlich den *βουτύπος* nur als Opfertödter kennen: Bekker An. I 221 *βουτύπος· ἱερεύς τις, ἐκλήθη δὲ ἀπὸ τοῦ τύπτειν τοὺς βοῦς ἐν τῇ θυσίᾳ καὶ οὕτως ἀναιρεῖν*. Suid. Et. M. s. *βουτύπος*. Aus gleicher Quelle der Scholiast zu Apoll. Rh. II 91.

2) Naber will bei Photius ohne genügenden Grund die überlieferte Form *πατριά* in *φρατρία* ändern. *Πατριή* deckt sich im Ionischen bekanntlich mit *γένος* (Herod. II 143. III 75) und mag daher ebenso wie dieses Wort auch in weiterer Bedeutung angewandt worden sein. Vgl. Buttmann Mythologus II 313.

μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν, ὥς φησι Κλείδημος ἐν Πρωτογονείας πρώτῳ? Dass wir hier unter den *μάγειροι* nichts anderes als das bei Porphyrios mit dem Namen *δαιτροί* bezeichnete Cultpersonal zu verstehen haben, wird, denke ich, jeder nach der soeben aus den Lexikographen beigebrachten Erklärung dieses Wortes ohne weiteres zugeben.[1]) Zudem kehren hier die bei Porphyrios an erster Stelle genannten *βουτύποι* wieder, deren 'doppelter' oder 'besonderer Geschlechtsname *Θαυλωνίδαι*' (Hermann Gottesd. Alterth. § 61, 20) nunmehr doch einigermassen problematisch erscheinen dürfte. Die Schuld an der modernen Auffassung trägt augenscheinlich die irrthümliche Deutung des in sehr verschiedenem Sinne gebrauchten Wortes *γένος*. Ich hoffe, dass es in diesem Zusammenhange klar geworden sein wird, dass unter den drei bei Porphyrios erwähnten *γένη* keine attischen Adelsgeschlechter, sondern nur die verschiedenen Kategorien der beim Buphonienopfer betheiligten Cultbeamten zu verstehen sind. Diese Priesterstellen wurden, wie aus einer Zusammenfassung der obigen Zeugnisse unzweideutig hervorgeht, mit Angehörigen des K e r y k e n g e s c h l e c h t e s besetzt. Denn dass mit den *Κήρυκες* des Kleidemosfragments niemand anders als das eleusinische Priestergeschlecht dieses Namens gemeint ist, zeigt der Zusatz *ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν* hinreichend. Ganz dasselbe gilt natürlich von den *Κήρυκες*, mit denen Photios die *Κεντριάδαι* in Verbindung bringt und die Hesychios einfach als *οἱ περὶ τὰ μυστήρια* bezeichnet.

Die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten zu bezweifeln finde ich keine Veranlassung. Denn die Mitglieder des Kerykengeschlechtes begegnen uns auch sonst ausserhalb des eleusinischen Mysterienkreises als Beamte des athenischen Staatscultes, wie es überhaupt zwischen der Demeterreligion und der altattischen Zeus- und Athenaverehrung zahlreiche Anknüpfungspunkte und Beziehungen gab, die seit der Vereinigung der beiden Nachbarstaaten in einer gemeinsamen Betheiligung der alten Geschlechter an den Cultushandlungen der bisher getrennten Gottesdienste ihren Ausdruck fanden.

---

1) Vgl. Athen. X 425 *Κλείδημος δὲ τοὺς μαγείρους κήρυκάς φησι καλεῖσθαι.* Bei den Lakedaimoniern war das Amt der *μάγειροι* in bestimmten Geschlechtern erblich, in denen die Heroen *Δαίτων, Μάττων* und *Κεράων* verehrt wurden (Herod. VI 60). Ebenso finden sich die *μάγειροι* in anderen Theilen Griechenlands als Cultbeamte erwähnt, so z. B. CIG II 1793 b. 1849 c. In Alexanders Zeit wird vom *μάγειρος* verlangt, dass er *θυσιῶν ἔμπειρος* sei *καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῷα πάντα ὃν τρόπον θύεται* wisse (Athen. XIV 659).

Nach dem ausdrücklichen Zeugniss der Grammatiker sollen die Buphonien unmittelbar nach den Mysterien gefeiert worden sein (Schol. Aristoph. Nub. 985 *Βουφόνια παλαιὰ ἑορτή, ἥν φασι ἄγεσθαι μετὰ τὰ μυστήρια*).[1] Man hat an dieser Angabe mit Recht Anstoss genommen. Denn das Dipolienfest fällt, wie durch übereinstimmende Ueberlieferung feststeht[2], in den Skirophorion, die Mysterien dagegen in den Boedromion oder (falls man an die kleinen in Agrai denken wollte) in den Anthesterion. A. Mommsen (Heort. 445) und O. Band (de Diipoliorum sacro 14) nehmen daher an, dass unter *μυστήρια* hier nicht die bekannten eleusinischen Weihen, sondern die im Skirophorion gefeierten *ἀῤῥηφόρια* zu verstehen seien, die nach Mommsen 'ohne Zweifel mysteriös' gewesen sind. Doch muss jeder zugeben, dass bei einer Erwähnung der Mysterien ohne jeden determinirenden Zusatz, zumal wo dadurch, wie hier, eine zeitliche Bestimmung gegeben werden soll, nur an die grossen eleusinischen Weihen gedacht werden kann. Bossler (de gentib. 16) hat aus diesem Grunde die Angabe des Scholiasten einfach zurückgewiesen.[3] So consequent dieses Vorgehen an sich ist, so scheint mir hier doch ein anderer Ausweg näher zu liegen. Das Wort *μυστήρια* ist, wie Lobeck an zahlreichen Beispielen gezeigt hat, von den Alten in einer auffallend ausgedehnten Bedeutung angewandt worden. Dass auch in der Buphonienceremonie irgendwelche sich der Oeffentlichkeit entziehende *δρώμενα* oder *λεγόμενα* eingeschlossen waren, geht aus der Art hervor, wie Pausanias von diesen Opferriten redet (I 24, 4 *τὰ καθεστηκότα ἐς τὴν θυσίαν γράφων τὴν ἐπ' αὐτοῖς λεγομένην αἰτίαν οὐ γράφω*). So spricht der Perieget sonst nur, wo es sich um die Geheimnisse der eleusinischen Religion handelt, in die er eingeweiht war. Ich glaube daher, dass in dem Aristophanesscholion statt *ἥν φασι ἄγεσθαι μετὰ τὰ μυστήρια* zu schreiben sein wird *ἥν φασι ἄγεσθαι μετὰ μυστηρίων*, woran sich die Worte *ὅτε καὶ βοῦν θύουσιν εἰς ὑπόμνησιν τοῦ πρώτου φονευθέν-*

---

1) Ausgeschrieben von Suid. s. *βουφόνια*.

2) Die Feier fand nach Schol. Arist. Pax 419 und Et. M. 210, 30 am vierzehnten des Monats statt. Die auch formell unzulässige Angabe in Bekkers An. I 238 *γίνεται δὲ ἕκτην ἐπὶ δέκα τοῦ Σκιροφοριῶνος μηνός* kann nur auf einem Versehen beruhen.

3) Dagegen hat sich O. Müller durch die Notiz des Aristophanesscholiasten verleiten lassen, gesonderte Buphonien in Eleusis anzunehmen: 'Ceterum distinguo Buphonia in arce a cognomine sacro Eleusinio, quod post Mysteria factum docent Schol. Aristoph. Nub. 981 cum Suida' (Kunstarch. Werke I 104 A. 6).

τος βοὸς ἐν ἀκροπόλει in passender Weise als nähere Bestimmung anschliessen.[1])

Wie steht es nun mit den Thauloniden und ihrer Mitwirkung bei den altheiligen Opferceremonien des Dipolienfestes? Porphyrios weiss von einem Thaulon ebensowenig wie von einem Priestergeschlecht, das sich von diesem Heros abgeleitet hätte.[2]) An den Stellen, wo er auf die Buphonien zu sprechen kommt, erwähnt er einmal (II 10) als ersten Stiertödter einen *Δίομος*, der diese That in seiner Function als Zeuspriester am Altar des Gottes ausführt (*ἱερεὺς ὢν τοῦ Πολιέως Διός*); ein andermal (II 29) lässt er dagegen *Δίομον ἢ Σώπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον, γεωργοῦντα δὲ κατὰ τὴν Ἀττικὴν* die Handlung vollbringen. Dass *Δίομον* hier nichts weiter, als eine von Porphyrios selbst oder einem Abschreiber aus der ersten Stelle entlehnte Variante ist, leuchtet auf den ersten Blick ein. Denn derselbe Diomos kann unmöglich zu gleicher Zeit eines der vornehmsten athenischen Priesterthümer bekleidet haben und dabei *τῷ γένει οὐκ ἐγχώριος* gewesen sein. Porphyrios schöpft hier offenbar aus zwei verschiedenen Quellen, die er nur in sehr oberflächlicher Weise in Einklang zu bringen gewusst hat. Wie J. Bernays (Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit 123) scharfsinnig erkannt hat, stammt die zweite Version aus Theophrast, der ihr den Vorzug vor der ersten aus dem Grunde gegeben hätte, weil sie ihm Gelegenheit bot, den 'Abscheu früherer Zeitalter vor der Tödtung nützlicher Thiere eindringlicher zu schildern, als es die Diomosversion gestattet hätte'. Indem ich mich dieser Ansicht vollkommen anschliesse, muss ich jedoch bemerken, dass die von Bernays als nicht theophrastisch bezeichnete erste Version entschieden die ältere und dem attischen Religionsmythos entsprechendere ist. Ueber die weiteren Folgen des Stiermordes erfahren wir hier freilich nichts, da der Bericht des Porphyrios mit der Erwähnung des Todtschlages abbricht. Von Sopatros hören wir dagegen weiter, dass er *τελευτήσαντος τοῦ βοὸς φυγὴν ἑκούσιον ἀράμενος ὡς ἠσεβηκὼς ἔφυγεν εἰς Κρήτην*. Wenn Bernays diesen Zug der Sage als einen für die theophrastische Darstellung besonders charakteristischen in Anspruch nimmt[3]), so kann ich ihm auch

1) Diese Mysterien haben natürlich mit den eleusinischen Weihen nichts zu schaffen.

2) O. Band (a. a. O. 18) documentirt nur die Flüchtigkeit seiner Lectüre, wenn er dem Porphyrios die Erwähnung des Thaulon zuschreibt.

3) a. a. O. 124: 'Ausdrücklich hebt Theophrast hervor, dass (die That) sein Gewissen ebenso belastete und er sie auf dieselbe Weise durch freiwillige Verbannung sühnen wollte, wie wenn er einen Menschen getödtet hätte'.

darin nicht beistimmen, da wir die Fortsetzung der Diomosversion gar nicht kennen. Die Verbannung scheint mir vielmehr ein wesentliches Moment der alten ursprünglichen Sage zu sein, welche die Stiertödtung noch ebenso wie den Menschenmord auffasste, der bekanntlich nur durch Ausschluss des betreffenden Sünders gesühnt werden konnte. Als Bestätigung dieser Auffassung dient mir eine Stelle unserer Iliascommentare (Σ 483), die merkwürdiger Weise bisher von niemandem beachtet worden ist. Wir lesen in der kurzen Fassung dieses Scholions: *ἐκεῖσε γὰρ πρῶτος ἔθυε βοῦν Θαύλων φυγαδευθείς.* Das ist der Eponymos des attischen Priestergeschlechtes, dem auch Androtion die Tödtung des ersten Stieres zuschreibt: Schol. Ar. Nub. 985 *ἐν γὰρ τοῖς Διιπολείοις φασὶ βοῦν τὸ πόπανον καταφαγεῖν τὸ παρεσκευασμένον εἰς τὴν θυσίαν καὶ τούτου χάριν βοῦν θύουσιν ἐν τοῖς Διιπολείοις, διὰ τὸν βοῦν τὸν φαγόντα τὸ πόπανον καὶ τυθέντα. Θαύλωνα δέ τινα, ὥς εἶχε, τῷ πελέκει ἀποκτεῖναι τὸν βοῦν, καθὰ καὶ Ἀνδροτίων μέμνηται διὰ τῆς τετάρτης.*[1]) Hiermit ist die obige Notiz des Iliasscholiasten über die Verbannung des Thaulon zu verbinden. Sie enthält einen unverkennbar alten und echten Zug der attischen Buphonienlegende, der in der Cultceremonie durch die Flucht des Priesters entsprechend wiedergegeben wurde: Paus. I 28, 10 *Ἀθηναίων βασιλεύοντος Ἐρεχθέως, τότε πρῶτον βοῦν ἔκτεινεν ὁ βουφόνος ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοῦ Πολιέως Διός. καὶ ὁ μὲν ἀπολιπὼν ταύτῃ τὸν πέλεκυν ἀπῆλθεν ἐκ τῆς χώρας φεύγων, ὁ δὲ πέλεκυς παραυτίκα ἀφείθη κριθεὶς καὶ εἰς τόδε ἀνὰ πᾶν ἔτος κρίνεται.*

Diese Nachrichten sind sämmtlich aus der attischen Chronik geflossen.[2]) Bernays berücksichtigt die Thaulonversion überhaupt nicht, und das hat natürlich seine Auffassung der Diomosversion beeinflusst. Ueber die Herkunft der letzteren hat er sich nicht geäussert. Ich glaube,

---

1) Hieraus stammen die Worte des Suidas s. *Θαύλων Θαύλωνος ὃς τῷ ἰδίῳ πελέκει ἀπέκτεινε τὸν βοῦν τὸν φαγόντα τὸ πόπανον ὅπερ ἦν παρεσκευασμένον εἰς τὴν θυσίαν ἐν τοῖς Διιπολίοις.* So die Ausgaben. Doch verdankt der Vatersname seine Existenz offenbar nur einer Dittographie (*Θαύλων ὃς*).

2) Das lehrten die Namen des Kleidemos und Androtion. Wie ferner ein Vergleich der Aristophanesscholien (Nub. 985) mit den Angaben des Pausanias (I 24, 4) ergiebt, liegt auch an letzterer Stelle eine freilich gekürzte Brechung derselben Ueberlieferung vor. Das ist von Wichtigkeit für die Beurtheilung der Nachrichten des Periegeten gegenüber denen des Porphyrios, dem die Neuern mit Unrecht den Vorzug geben (Bernays a. a. O. 124. Band a. a. O. 13).

dass das, was Porphyrios (II 10) über Diomos berichtet, zwar altes unverfälschtes Sagengut ist, geschöpft aus einer authentischen Fassung der Buphonienlegende, dass aber der Name des Diomos mit dieser Sage ursprünglich nicht das mindeste gemein hat, sondern erst durch Verwechselung derselben mit einer ihr äusserlich sehr ähnlichen attischen Gründungslegende in die Buphoniensage nachträglich verwoben worden ist. Suidas theilt uns nämlich s. *Κυνόσαργες* folgendes mit: *Κυνόσαργες τόπος ἐστὶ παρ' Ἀθηναίοις καὶ ἱερὸν Ἡρακλέους, κατ' αἰτίαν τοιαύτην· Δίδυμος ὁ Ἀθηναῖος ἔθυεν ἐν τῇ ἑστίᾳ· εἶτα κύων λευκὸς παρὼν ἥρπασε τὸ ἱερεῖον καὶ ἀπέθετο εἴς τινα τόπον.* Die Berührungspunkte zwischen dieser und der den Buphonien zu Grunde gelegten Sage leuchten auf den ersten Blick ein: wie hier der Ackerstier, so ist es dort dem Namen des Heiligthums entsprechend der Hund, welcher sich an dem auf dem Altar des Gottes bereit liegenden Opfer vergreift. Nur ist, wo es sich um die Gründung des in Diomeia befindlichen Heraklesheiligthums handelt, Diomos als Geliebter dieses Heros durchaus am Platze, während derselbe in der Buphonienlegende gänzlich unmotivirt erscheint. Dagegen spricht alles dafür, dass in dieser ursprünglich Thaulon die Rolle des Stiertödters gespielt hat: deshalb ist dieses Amt alle Zeit an seine Nachkommen als erbliches Priesterthum geknüpft geblieben. Als Bestätigung für diese Auffassung dient mir die schon oben berührte Hesychiosglosse *βούτυπον· πυθμὴν Ἀθήνησι ἐκαλεῖτο· ἐκ τοῦ Θαυλωνιδῶν γένους καθιστάμενος*, die freilich in der erhaltenen Fassung unmöglich richtig sein kann. Doch vermag ich ebensowenig in den gewaltsamen Aenderungsvorschlägen der Neueren wie in der durch nichts zu erweisenden Umstellung und Verquickung dieser Glosse mit der vorhergehenden ein Heilmittel zu sehen. Die erhaltenen Worte sind völlig correct und bedürfen in keiner Weise einer Aenderung, nur liegt es auf der Hand, dass nach *ἐκαλεῖτο* einige Worte ausgefallen sind, die etwa folgendermassen gelautet haben mögen: *βούτυπον· πυθμὴν Ἀθήνησι ἐκαλεῖτο, ⟨οὗ ἔθυε ὁ ἱερεύς, ὁ⟩ ἐκ τοῦ Θαυλωνιδῶν γένους καθιστάμενος.* Den ursprünglichen Inhalt der alteinfachen Buphonienlegende bildete die Schlachtung eines Rindes am Zeusaltar durch einen Priester Namens Thaulon, der wegen dieser That, die nach alter Anschauung für eine Mordsünde galt, in die Verbannung gehen musste. An seine Rückkehr schloss sich eine im Prytaneion abgehaltene Gerichtssitzung, in der die Schuld von einem auf den anderen gewälzt wurde, bis schliesslich der Thäter freigesprochen und das Mordwerkzeug verurtheilt ward.

Von dieser Fassung unterscheidet sich die von Theophrastos bevorzugte **Sopatrosversion** in wesentlichen Punkten. Hier ist aus dem ursprünglich eingeborenen Athener und Zeuspriester, der als Genossen der That die um ihn zum Opfer versammelte Gemeinde hat, ein von auswärts hergewanderter Ackerbauer geworden, welcher die That in augenblicklicher Aufwallung begeht und dessen Entsetzen über dieselbe ausdrücklich hervorgehoben wird. Auch ist es kein bedeutungsloser Zug, dass der geschlachtete Stier, nicht, wie doch sonst üblich, zur Ernährung des Menschen verwandt, sondern gleich einem Menschen begraben wird, während sich der Todtschläger in freiwilliger Verbannung Sühnung sucht. Ueberhaupt ist die Schuld des Einzelnen in dieser Version in ein viel grelleres Licht gesetzt, als in der alten Fassung, wo der fungirende Priester *συνεργοὺς λαβὼν τοὺς ἄλλους, ὅσοι παρῆσαν, ἀπέκτεινε τὸν βοῦν.* Ich kann in dieser augenfälligen Aenderung nur die Spuren einer tendenziösen Umgestaltung des alten Stoffes erkennen, die sich um die unerlässliche Concinnität zwischen Sage und Ritus wenig oder garnicht kümmerte. Denn die im Cultus jederzeit stattfindende symbolische Gerichtsverhandlung über die sich gegenseitig anklagenden Mitschuldigen zeigt deutlich, dass die **Vielheit** der Betheiligten ein genuiner Zug der alten Sage gewesen ist. In der Sopatrosversion ist diese aber eo ipso ausgeschlossen: mit unverkennbarer Absicht wird hier die religiöse Scheu des athenischen Volkes vor einer derartigen That sogar soweit gesteigert, dass sich keiner aus der Zahl desselben der Vollziehung des vom pythischen Gotte zum Wohl des Staates anbefohlenen Stieropfers zu unterwerfen getraut, sondern ein stammfremder Ankömmling die That vollbringen muss.

Alle diese Momente weisen meiner Meinung nach darauf hin, dass die Neugestaltung der Sage erst ein Werk der attischen Moralphilosophen gewesen ist, denen die alte Buphonienlegende zu wenig prägnant erschien, um an ihrer Hand in wirksamer Weise die Theorien ihres Systems zu illustriren. Ich halte diese Annahme für wahrscheinlicher, als die von **Bernays** ausgesprochene, nach der 'boshafte Forscher' im Gegensatz zu den 'Heraldikern', welche dem 'Butypengeschlechte' den 'Vorzug unvermischten, athenischen Blutes' wahren wollten, jene Umformung der Sage hervorgerufen hätten. Denn es findet sich meines Wissens weder im Cultus noch in der Sage irgendein Anhaltspunkt, der dieser Annahme einen Grad der Wahrscheinlichkeit zu verleihen im Stande wäre. Manches aber spricht direct gegen dieselbe. Vor allem die Namensänderung. Suchen wir nämlich mit Bernays die Triebfeder für die Sagenumbildung

in einem genealogischen Parteiinteresse, so ist doch von vornherein klar, dass man sich von einem Vorgehen, wie es sich Bernays denkt, nur dann einen praktischen Erfolg versprechen konnte, wenn man an den Ahnherrn des Geschlechtes, in diesem Fall also an Thaulon[1]), anknüpfte und dessen fremdländische Abkunft nachwies. Damit, dass man einen beliebigen Athener Namens Sopatros zum Ausländer stempelte, ward bezüglich des Thaulonidengeschlechtes doch nichts gewonnen.[2]) Dagegen war es für einen, dem es darauf ankam, den fremdländischen Ursprung des ersten Stiertödters darzuthun, geradezu geboten, an Stelle des bekannten Ahnherren des autochthonen Priestergeschlechtes einen neuen, möglichst obscuren Namen zu setzen, der sich derartigen Expatriirungsbestrebungen mit grösserer Willigkeit fügte. Nur unter dieser Voraussetzung scheint mir auch der dritte Name in dieser merkwürdigen Buphonienlegende eine probable Erledigung zu finden.

Wir dürfen aus der bedeutsamen Rolle, die Thaulon und seine Nachkommen in der Tradition des Dipolienfestes spielen, ohne weiteres schliessen, dass dieselben auch im Cultus eine dementsprechende Sonderstellung eingenommen haben. Denn nach attischem Sacralgesetz pflegt der Dienst einer Gottheit dem Geschlecht, das ihn ehedem in seinen engeren Grenzen gepflegt hatte, auch nachher, wenn derselbe Staatscult geworden, in Form der erblichen Priesterwürde zu verbleiben. Die Dipolien wurden dem *Ζεὺς Πολιεύς* zu Ehren gefeiert, dessen Staatspriester wir aus einer Sesselinschrift des Dionysostheaters kennen lernen (CIA III 242 *ἱερέως Διὸς Πολιέως*). Der Ehrenplatz dieses vornehmen Cultbeamten befand sich neben dem des Erechtheuspriesters aus dem Eteobutadengeschlechte, in der ersten Sitzreihe des Zuschauerraumes. Da in der alten Fassung der Buphonienlegende der erste Stiertödter ausdrücklich als *ἱερεὺς τοῦ Πολιέως Διός* bezeichnet wird (Porph. II 10), so glaube ich in dem Amte dieses Priesters das den Thauloniden reservirte Staatspriesterthum erkennen zu dürfen.

Wiewohl wir über die sacrale Thätigkeit dieses Priesters nichts Näheres wissen, so scheint doch soviel sicher zu sein, dass derselbe nicht mit dem *βούτης* genannten Cultbeamten identificirt werden darf, dem nach Hesychios die Besorgung des Buphonienopfers oblag (*βούτης· ὁ*

---

1) Oder nach Bernays an Diomos, den er als den Stammvater des betreffenden Priestergeschlechtes ansieht.

2) W. Mannhardt (Mythol. Forschungen 19) redet fälschlich auch von einem Geschlecht der Sopatriden, das er sich aus dem Namen des Sopatros fingirt.

τοῖς Διιπολίοις τὰ βουφόνια δρῶν).[1] Ausser in dieser Glosse wird er nirgends erwähnt, denn der Stein CIA III 302 = CIA II 1656, auf dem Dittenberger ihn wiederzufinden geglaubt hat, geht diesen Priester nichts an, sondern bezieht sich auf den Gentilpriester des Heros Butes (der Nominativ zu ΙΕΡΕΩΣ ΒΟΥΤΟΥ lautet nicht *ἱερεύς βούτης*, sondern *ἱερεὺς Βούτου*). Dagegen lässt sich der bei Pausanias (I 24, 4. 28, 10) erwähnte *βουφόνος*, wie die an ihn geknüpfte Legende lehrt, von dem erblichen Staatspriester des Polieus nicht trennen. Wir haben hier neben der officiellen, urkundlich bezeugten Titulatur wohl die volksthümliche Benennung des Priesters, die den Gesetzen der Euphemie weniger streng entsprechend direct von seiner sacralen Thätigkeit abgeleitet war.

Ausserdem begegnet uns auf den Steinen ein *ἱερεὺς βουτύπος*, der ebenfalls zu dem Buphonienpersonal gehörte. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. war das Amt dieses Priesters von einem Lakrateides, des Eutychides Sohn, aus Azenia besetzt (CIA III 52. 1163. 1164), der zu gleicher Zeit die Würde eines Kosmeten der Epheben verwaltete. Man wird diesen Beamten mit Dittenberger (Hermes XIII 393 A. 1) für einen Gehilfen des eigentlichen Priesters (der *ἱερεὺς Διὸς Πολιέως*, nicht *ἱερεὺς βούτης* hiess) halten und ihm bei der Tödtung des Stieres Dienste untergeordneter Bedeutung beilegen dürfen. Er gehört in dieselbe Kategorie, wie die *κεντριάδαι* und *δαιτροί*, mit denen er, wie oben gezeigt ist, die Zugehörigkeit zu dem Kerykengeschlechte theilte.

Das Vorhandensein einer grösseren Anzahl von Cultbeamten desselben Gottes hat nichts Auffälliges. So finden sich im Theater z. B. die Sitze für zwei verschiedene Priester des Dionysos Melpomenos (CIA III 274. 278), von denen nur der eine einem alten Geschlechte angehörte, so findet sich neben dem angestammten Theatersitz des *ἱερεὺς Διὸς Ὀλυμπίου* (III 243) der Platz des *φαιδυντής* desselben Gottes (III 291). Wir müssen uns das bei der Feier der athenischen Staatsfeste betheiligte Cultpersonal überhaupt viel mannigfaltiger und zahlreicher denken, als man aus den modernen Darstellungen zu schliessen geneigt sein könnte,

---

1) O. Müller (Kunstarch. Werke I 104), Welcker (Aesch. Tril. 297), Bötticher (Philol. XXII 257) und Hermann (Gottesd. Alterth. § 61, 19) weisen auf Grund dieser Glosse den Eteobutaden die Obhut über die Buphonienfeier zu, während A. Mommsen (Heort. 451) und W. Mannhardt (Mythol. Forschungen 69) nur in dem Butypos einen Angehörigen des Eteobutadengeschlechtes erkennen. O. Band's (de Diipol. sacro 17 ff.) Einwände gegen diese Auffassung sind werthlos.

in denen das merkwürdige Bestreben herrscht, die überlieferten Titulaturen antiker Cultbeamten möglichst auf einen einzigen Träger zu concentriren.[1]) Es wird hierbei gewöhnlich ein wichtiger Unterschied zwischen der modernen Geistlichkeit und der antiken Priesterschaft völlig ausser Acht gelassen: während die Thätigkeit der heutigen Geistlichen von dem sacralen Amt, dem sie sich gewidmet haben, fast ganz in Anspruch genommen wird, ist die Ausübung der priesterlichen Pflichten im Alterthum nur an ganz bestimmte Zeiten und Feste gebunden gewesen: im übrigen unterschied sich das politische und private Leben der Cultbeamten in keiner Weise von dem ihrer Mitbürger.[2]) Das ist auf die numerische Ausdehnung der Priesterstellen natürlich nicht ohne Einfluss gewesen.

ΑΜΥΝΑΝΔΡΙΔΑΙ.

Das Priestergeschlecht der Amynandriden war vor Auffindung der Inschrift CIA III 1276 nur aus der Glosse des Hesychios *Ἀμυνανδρίδαι· γένος ἐξ οὗ ἱερεῖς Ἀθήνησιν* bekannt.[3]) Bosslers (de gent. 53) Emendation der hesychischen Lesart *Ἀμυνανδρίαι* wird durch den Stein bestätigt. Die Inschrift stammt aus der Zeit des Augustus und ist auf der Burg zum Vorschein gekommen. Sie enthält ein Verzeichniss der Mitglieder des Amynandridengeschlechtes, die nach Phylen in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge geordnet sind. Zu Anfang finden sich die aus verschiedenen Stämmen gebürtigen Beamten des Geschlechtes verzeichnet:

> *Ἀγαθῇ τύχῃ· ἐπὶ Ἀρείου τοῦ Δωρίωνος Παιανιέως*
> *ἄρχοντος τῆς πόλεως ἄρχων τοῦ γένους*
> *τοῦ Ἀμυνανδριδῶν Ἄρειος Δωρίωνος Παι-*
> *ανιεὺς τούσδε ἀνέγραψεν γεννήτας ἐπιδεξά-*
> *μενος τὸ δαπάνημα ἐκ τῶν ἰδίων.*

---

1) O. Band (a. a. O. 16) bezieht z. B. die Amtsnamen des *ἱερεὺς Διὸς Πολιέως* und des *ἱερεὺς βούτης* sowie des *βουτύπος* sämmtlich auf denselben Würdenträger.

2) So ist nach dem oropischen *ἱερὸς νόμος* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1885, 94) der Priester des Amphiaraos nur verpflichtet zu *μένειν ἐν τῷ ἱερῷ μὴ ἔλαττον ἢ δέκα ἡμέρας τοῦ μηνὸς ἑκάστου*. Die übrige Zeit verbrachte derselbe wohl in der Stadt, wo er neben seinem sacralen Amte eine bürgerliche Beschäftigung hatte. Vgl. v. Wilamowitz Hermes XXI 93. Dagegen steht die *ἐπιμέλεια τοῦ ἱεροῦ καὶ τῶν ἀφικνουμένων εἰς τὸ ἱερόν* dem *νεωκόρος* zu.

3) *Ἀμύνανδρος* ist ein gebräuchlicher attischer Eigenname (Platon Tim. 21. Mitth. d. arch. Inst. X 106. CIA II 2079).

Ἄρχων τοῦ γένους
Ἄρειος] Δωρίωνος Π[αι]α[νι]εύς
Ἱε[ρ]εὺς Κέκρο[π]ος
Ἀρίστων Σωσιστράτου Ἀθμονεύς
Ταμίας τοῦ γένους
Ἡλιόδ[ω]ρος [Β]ατῆθεν.

Es folgt das phylenweis geordnete Gennetenverzeichniss, von dem etwas mehr als die Hälfte erhalten ist: bloss fünf Phylen sind vollständig, vier fragmentarisch, drei fehlen ganz. Ueberraschen muss die colossal ausgedehnte Verbreitung des Geschlechtes, wenn man bedenkt, dass die Inschrift trotz ihres fragmentarischen Charakters nicht weniger als fünfundzwanzig verschiedene Demotika enthält.[1]) Der Archon des Geschlechtes Areios, Sohn des Dorion aus Paiania, ist in dem Jahre, in welchem der Stein aufgestellt wurde, zugleich Archon Eponymos von Athen gewesen (CIA III 63). Von besonderem Interesse ist der zweite Gentilbeamte, der Staatspriester des Kekrops. Die Cultstätte dieses Heros war naturgemäss die Kekropia. Sein Grabmal befand sich im Erechtheion (CIA I 322). Da die Amynandriden das erbliche Priesterthum des Kekrops verwalteten, so wird auch ihr Stammsitz auf der Burg zu suchen sein.

ΜΗΤΙΟΝΙΔΑΙ.

Die Zeugnisse über das altattische Geschlecht der Metioniden sind im Zusammenhange bisher noch nie geprüft worden. Meier erwähnt dieses Geschlecht in seiner Schrift de gentilitate attica überhaupt nicht. Diese Nichtbeachtung von Seiten der Gelehrten befremdet um so mehr, als die Metioniden ohne Zweifel zu den ältesten Eupatridengeschlechtern Attikas gehörten, wiewohl ihre genealogische Verknüpfung mit dem mythischen Herrscherhause der Athener erst nachträglich geschaffen zu sein scheint.

Die athenische Königssage lässt das *γένος βασιλικὸν τῶν Μητιονιδῶν* unmittelbar nach Pandion zur Herrschaft gelangen. Letzterer soll vor den Söhnen des Metion flüchtend nach Megara gegangen sein, wo die Legende ihn Pylia, die Tochter des Pylas, heirathen und sein Ende finden lässt. Erst nach seinem Tode wird das väterliche Erbe von den

1) Dittenberger schliesst hieraus gewiss mit Recht, dass die Genneten zur Zeit des Augustus im ganzen mindestens vierzig verschiedenen Ortsgemeinden angehört haben werden (Hermes XX 5).

Söhnen wieder zurückerobert. So berichten Apollodor und Pausanias übereinstimmend.[1]) Ihre Quelle wird in letzter Linie die für uns als Ganzes verschollene Stadtchronik gewesen sein. Dieser Ueberlieferung liegen zweifellos historische Ereignisse zu Grunde. Es ist eine wenig beachtete, aber merkwürdige Thatsache, dass die traditionelle athenische Stadt- und Königsgeschichte in der Zeit zwischen Erechtheus (der von Kekrops durch die nachträglich eingeschobenen, ganz farb- und wesenlosen Gestalten des Kranaos und Amphiktyon getrennt wird) und dem *ἔπηλυς* Theseus von keinem eingeborenen Landeskönige weiss. Sehen wir von den für die Entwickelung der Sage unmassgeblichen Doppelungen ab, so fallen in diese Periode Pandion und Aigeus, der eine ein Megarer, der andere ein Troizenier (*καὶ μηδὲν Ἐρεχθεΐδαις προσήκων*), zwei Herrscher, die mit der athenischen Königswürde ursprünglich nichts zu schaffen haben, sondern nur um ihrer Söhne willen zu derselben gelangen, die mithin wohl für die Beurtheilung ihrer Nachkommenschaft, nicht aber für die Reconstruction der ursprünglichen Königsgeschichte in Betracht kommen. Gleichwie Theseus sind auch sie erst in Folge der politischen Massnahmen des Kleisthenes enger mit dem altattischen Sagenstoff verschmolzen worden und verdanken ihren Ruf den nach ihnen benannten staatlichen Institutionen.[2]) Parallel neben ihnen stehen die alten

---

1) Apollod. III 15, 5 *οὗτος (Πανδίων) μετὰ Κέκροπα βασιλεύων ὑπὸ τῶν Μητίονος υἱῶν κατὰ στάσιν ἐξεβλήθη καὶ παραγενόμενος εἰς Μέγαρα πρὸς Πύλαν τὴν ἐκείνου θυγατέρα Πυλίαν γαμεῖ. μετὰ δὲ τὴν Πανδίονος τελευτὴν οἱ παῖδες αὐτοῦ στρατεύσαντες ἐπ' Ἀθήνας ἐξέβαλον τοὺς Μητιονίδας καὶ τὴν ἀρχὴν τετραχῇ διεῖλον.* Paus. I 5, 3 *καὶ δὴ καὶ Πανδίων ἐβασίλευσεν ὁ τοῦ Ἐριχθονίου καὶ ὁ Κέκροπος τοῦ δευτέρου· τοῦτον Μητιονίδαι τῆς ἀρχῆς ἐξελαύνουσι καὶ οἱ φυγόντι ἐς Μέγαρα (θυγατέρα γὰρ εἶχε Πύλα τοῦ βασιλεύσαντος ἐν Μεγάροις) συνεκπίπτουσιν οἱ παῖδες. καὶ Πανδίονα μὲν αὐτοῦ λέγεται νοσήσαντα ἀποθανεῖν. οἱ δὲ παῖδες κατίασί τε ἐκ τῶν Μεγάρων ἐκβαλόντες Μητιονίδας.* Nach der gewöhnlichen Ueberlieferung galt Metion für einen Sohn des Erechtheus: Pherekydes Schol. Soph. O. C. 463. Asios bei Paus. II 6, 5. Apoll. III 15, 1. Dagegen heisst es im Schol. B 536 *γίνεται δὲ ἀπὸ Ἐρεχθέως Κέκροψ, οὗ Μητίων, ἀφ' οὗ οἱ Μητιονίδαι.* Als Mutter des Metion wird von Apollodor Praxithea, die Tochter des Phrasimos genannt. Letzterer ist wohl der Ahnherr der *Φρασίδαι* (*γένος Ἀθήνησι*, Hesych).

2) Die Sage von den Töchtern des Pandion ist sehr alt und schon dem Hesiod (op. 568) bekannt. Dem Andenken dieses Heros galt das attische Staatsfest der *Πάνδια* (CIA II 554b). v. Wilamowitz Kydathen 132. 228. Wir kennen auch seinen Priester, seine Statue auf der Burg und das Heiligthum, in dem die attischen Phylengenossen ihren Eponymos verehrten (CIA II 553. 558. 559). Gestorben und begraben ist aber der megarische Heros in Megaris, wo sich am Meeresgestade auf dem Felsenriff der Athena *Αἴθυια* sein Grabdenkmal befand (Paus. I 5, 3). Ausser dieser Ver-

Schöpfungen der einheimischen Landessage, die *Μητιονίδαι* und *Παλλαντίδαι*, die eigentlichen Könige Attikas in dieser Zeit, die in gegenseitigem Conflikt abwechselnd zur Herrschaft gelangen.[1]) Sie sind natürlich in dieser oder jener Weise mit Erechtheus, dem mythischen Stammvater der Athener, genealogisch verbunden worden und haben nicht geringere Ansprüche auf Autochthonie, als der erdgeborene Pflegling der Athene.

Der Ahnherr des Metionidengeschlechtes begegnet uns auch auf **Euboia**, wo er in die Genealogien des dortigen Herrscherhauses verflochten ist. Wir besitzen eine Ueberlieferung, nach welcher an die Spitze der durch die Namen des *Χάλκων Ἄβας Χαλκώδων Ἐλεφήνωρ* gebildeten Reihe *Μητίων*, der Sohn des *Κέκροψ* (*ἀφ' οὗ οἱ Μητιονίδαι*) gestellt wird (Schol. B 536). Diese Verknüpfung ist sagengeschichtlich nicht bedeutungslos. *Χάλκων* ist der Eponymos von *Χαλκίς*, der Erzstadt, Herrscher der Abanten, der homerischen Bewohner Euboias, die im Epos von Elephenor nach Troia geführt werden.[2]) Der Vater des letzteren, *Χαλκώδων*, ebenfalls schon den homerischen Gedichten bekannt, ist nur eine Doppelung des Chalkon, mit dem er auch sonst zusammengeworfen wird.[3]) Das *ἡρῷον Χαλκώδοντος* beim peiraiischen Thore zeigt, dass er auch in Athen Verehrung genossen hat (Plut. Thes. 27). Seine Tochter ist Chalkiope, die zweite Gemahlin des Aigeus[4]), nach attischer Sage eine Tochter des Erechtheiden *Ἄλκων*, der mit ihr aus Athen zu den Chal-

---

ehrungsstätte besass er auch in der Stadt ein Heroon (Paus. I 41, 6 *τιμὰς δὲ καὶ ἐν τῇ πόλει παρὰ Μεγαρέων ἔχει*).

1) Die *Πανδιονίδαι* scheinen erst eine spätere Analogiebildung zu sein, denn sie hängen mit ihrem Archegeten gänzlich unorganisch zusammen; so kann z. B. die genealogische Verknöpfung des Pandion mit dem autochthonen Eponymos von Pallene doch nur als das Product einer mit ausgesprochenem Bewusstsein und unabhängig vom Volksgeiste schaffenden Sagenbildung angesehen werden. Dass die Verbindung des Eponymos von Nisaia mit dem 'attischen Könige' Pandion erst durch die politischen Vorgänge des fünften Jahrhunderts hervorgerufen worden sei, möchte ich B. **Niese** (Hermes XXIII 91) nicht einräumen. Wer sagt uns denn, ob diese Anknüpfung sich nicht schon viel früher, als Pandion noch gar nicht attischer König war, in **Megara** vollzogen hat?

2) Der epische Name der Insel lautete *Ἀβαντίς* (Hesiod fr. 3 Rz.). Ueber die Ursprünge der Abanten vgl. Aristoteles bei Strabon X 445. Auch nach Chios weisen Spuren alter abantischer Geschlechter, die aus Euboia eingewandert sein sollen (Paus. VII 4, 9). Wir kennen auch ein attisches Adelsgeschlecht Namens *Χαλκίδαι* (Hesych).

3) E. **Maass** Hermes XXIII 618.

4) Schol. Eurip. Med. 668. Athen. XIII 656. v. **Wilamowitz** Hermes XV 484.

kidiern flieht.[1]) Ebenso wird Theseus in freundschaftlichem Verhältniss zu den euboiischen Chalkodontiden gedacht, denn er sendet zu ihnen seine Söhne Akamas und Demophon, die Elephenor auf seinem Zuge gegen Troia mitnimmt.[2]) Dagegen erscheinen in der euripideischen Fassung der Ionsage die Chalkodontiden im Kampfe mit den Athenern. Wie weit sich in dieser Sagenwendung historische Erinnerungen erhalten haben, lässt sich bei der Isolirung des euripideischen Mythos nicht bestimmen, zumal die sagenhaften Gründer von Eretria und Chalkis, Aiklos und Kothos, von anderen als Söhne des Xuthos, des Bundesgenossen der Athener, bezeichnet werden (Plut. quaest. gr. 22). Diese zum Theil sehr alten Traditionen weisen auf einen lebhaften, bald friedlich bald feindlich über den Euripos hin und her wogenden Wechselverkehr, dessen Ausgangspunkt die Asoposmündung gewesen ist[3]), allein sie erklären uns nicht, wie es gekommen ist, dass gerade das altangestammte Königshaus der Athener, Kekrops, Erechtheus, Metion und deren nächste Nach-

---

1) Proxenos im Schol. Apoll. Rh. I 97. Dagegen nennen sie Phanodemos (Müller FHG I 366) und Apollodor (III 15, 6) eine Tochter des Rhexenor. Ephoros (St. B. s. *Ἀϑῆναι*) giebt dem *Ἄλκων* (*Χάλκων*?) den Abas zum Vater.

2) Plut. Thes. 35. Paus. I 17, 6. Plutarch berichtet von Theseus, dass er *ἐκείρατο τῆς κεφαλῆς τὰ πρόσϑεν μόνον, ὥσπερ Ὅμηρος ἔφη τοὺς Ἄβαντας* (Thes. 5).

3) So wird der Chalkidier Chalkodon in gleicher Weise hüben und drüben als Heros verehrt; sein Grabmal liegt bei Teumessos in Boiotien am euboiischen Wege, wo ihn die Sage durch die Hand des Boioterkönigs Amphitryon fallen lässt, der durch diese That Theben von einer alten Zinseszahlung an die Chalkidier befreit (Plut. amat. narr. 3). Andererseits entsühnt Elephenor, der Sohn des Chalkodon, den Tanagraeer Poimandros vom Morde seines Sohnes (Plut. quaest. graec. 37). Auch den euripideischen Sagen vom Boioterkönig Lykos liegen dieselben alten Verbindungen mit Euboia zu Grunde. Wie die Anwesenheit der eretrisch-tanagraeischen Gephyraeer in Aphidna beweist, erstreckte sich dieser Localzusammenhang auch auf das südöstlich vom Asopos gelegene Hügelland Attikas. Ich erinnere ferner an die Uebereinstimmung verschiedener Ortsnamen, wie Eretrias, Hestiaias, Diakrias, die uns diesseits und jenseits des Euripos begegnen (Strabon X 445. Hesych. s. *Διακρεῖς*. Et. M. 268. CIA I 37 *Διακρῆς ἀπὸ Χαλκιδέων*, Boeckh-Fränkel Sth. d. Ath. II 436). Das euboiische *Ἀϑῆναι Διάδες* galt als *κτίσμα Ἀϑηναίων* (Eustath. 280, 41), Karystos als Gründung *τῶν ἐκ τετραπόλεως τῆς περὶ Μαραϑῶνα καὶ Στειριέων* (Strabon X 446); als mythischen Gründer von Chalkis betrachtete man neben dem Athener Kothos auch den Erechtheiden Pandaros, und der Eponymos von Ellopia wurde von Ion abgeleitet (Strab. X 445). Dasselbe lehrt der Cult (Artemis Amarysia in Athmonon) und das Alphabet. Manche dieser Uebereinstimmungen mögen freilich erst zur Zeit der Abhängigkeit Euboias von Athen künstlich geschaffen worden sein, doch scheint das meiste, z. B. die Entstehung der gleichlautenden Ortsnamen, in viel frühere Zeit zurückzureichen.

kommen so eng mit den ältesten, dem Epos bereits geläufigen Genealogien der Chalkidier verwoben worden sind. Ich will im folgenden versuchen, eine Erklärung für diese Thatsache zu gewinnen.

Der berühmteste und gefeierteste Angehörige des Metionidengeschlechtes ist der mythische Künstler D a i d a l o s (Paus. VII 4, 5 *Δαιδάλῳ μὲν γὰρ γένους τε Ἀθήνησιν ὑπῆρχεν εἶναι τοῦ βασιλικοῦ τῶν Μητιονιδῶν*). Er galt nach der ältesten und besten Ueberlieferung für einen leiblichen Sohn des M e t i o n (Pherekydes FHG I 97. Platon Ion 533. Diod. IV 76). Bei dieser Genealogie hat augenscheinlich die Bedeutung des Vaternamens mitgespielt, denn *Μητίων* hängt doch zweifellos mit *Μῆτις* zusammen, die schon von Hesiod (Th. 887) als *πλεῖστα θεῶν' εἰδυῖα* gefeiert wird.[1]) Auch existirt eine Ueberlieferung, in der diese Göttin als Tochter der Daidale bezeichnet wird (Schol. *Π* 222). Nach der hesiodischen Theogonie ist *Μῆτις* die erste Gemahlin des Zeus, der mit ihr Athene erzeugt, nachdem ihm Hephaistos (Pind. Ol. VII 62) oder Palamaon (Musaios bei Philodem *π. εὐσεβ.* 59), ein zur Persönlichkeit erhobenes Epitheton dieses Gottes, das Haupt mit der Axt gespalten hat. Infolge dieser genealogischen Verknüpfung ist Daidale von späteren Mythologen zur Grossmutter der Athene gemacht worden (Et. M. 250, 56). Neben Metion wird auch E u p a l a m o s, ein Sohn des Metion und der Alkippe, als Vater des Daidalos genannt[2]), während ihm zur Mutter *Μητιάδουσα* gegeben wird (Tzetzes Chil. XI 884), nach Apollodor (III 15, 5)

---

1) Nach Xenophon (Memor. IV 2, 33) ist die *σοφία* des Daidalos daran schuld, dass er von Minos auf Kreta zurückgehalten wird.

2) Apoll. III 15, 8. Schol. Plat. Rep. 529. Suid. s. *Πέρδικος ἱερόν*. Serv. Verg. Aen. VI. 14. Hyg. fab. 39. 244. 274 (wo Euphemus offenbar Schreibfehler ist). Für Eupalamos tritt bei Pausanias Palamaon als Vater ein (IX 3, 2), während für die Mutter Metiadusa im Platonscholion der nicht minder durchsichtige Name *Φρασιμήδη* genannt wird. Dagegen bezeichnet Plutarch den Daidalos als Sohn der Merope: Thes. 19 *ἐπεὶ δὲ Δευκαλίων πολεμικῶς ἔχων πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ἔπεμψεν, ἐκδιδόναι Δαίδαλον αὐτῷ κελεύων ἢ τοὺς παῖδας ἀποκτενεῖν ἀπειλῶν, οὓς ἔλαβεν ὁμήρους ὁ Μίνως, τούτῳ μὲν ἀπεκρίνατο πρᾴως ὁ Θησεὺς, παραιτούμενος ἀνεψιὸν ὄντα Δαίδαλον κἀκείνῳ κατὰ γένος προσήκοντα, μητρὸς ὄντα Μερόπης τῆς Ἐρεχθέως.* Sollte nicht am Ende zwischen den alten Bewohnern der Insel Kos, den Unterthanen des Merops, die in der Sage *Μέροπες* heissen, und der gegenüberliegenden karischen Oertlichkeit *Δαίδαλα* ein Zusammenhang bestanden haben? Auch wird es nicht Zufall sein, dass gerade auf Kos die Namen *Χάλκων* (Enkel des Königs Merops), *Χαλκώδων* (ursprünglich jedenfalls auch hier mit *Χάλκων* identisch, mit dem er einmal verwechselt wird) und *Χαλκιόπη* (Tochter des Eurypylos, Enkelin des Merops) wiederkehren (Theokr. VII 6. Apoll. II 7, 1. Plut. qu. gr. 58). Vgl. Plut. de mus. 14.

sie damit einen Begriff in die Wissenschaft, der im Alterthum nie existirt hat oder sich wenigstens nirgends nachweisen lässt. Ebensowenig weiss aber die Tradition etwas von einem attischen Adelsgeschlecht dieses Namens. Dasselbe ist gleichfalls nur ein modernes Phantasieproduct[1]. Denn die einstimmige Ueberlieferung des Alterthums kennt den Daidalos nur als Glied in der Ahnenkette der Metioniden, keineswegs als Stammvater eines selbständigen Geschlechtes.

Diese Thatsache ist um so beachtenswerther, als sie uns die merkwürdige Verquickung des athenischen Königshauses mit den mythischen Genealogien der Chalkidier erklärt. Ich erinnere daran, dass Daidalos und Hephaistos sich in der mythologischen Auffassung so nahe stehen, dass Pindar den Hephaistos geradezu Daidalos nennt (Pyth. IV 59) und sich dieser Name auf einer Vasendarstellung ebenfalls auf den Gott bezogen findet (Élite des monuments céramographiques I 36). Deswegen führt Sokrates, der durch die Thätigkeit seines Vaters zum mythischen Künstler in nächster Beziehung stand, sein Geschlecht auf göttlichen Ursprung zurück: Plut. Alk. I 121 *καὶ γὰρ τὶ ἡμέτερον (γένος ἀναφέρεται), ὦ γενναῖε Ἀλκιβιάδη, εἰς Δαίδαλον, ὁ δὲ Δαίδαλος εἰς Ἥφαιστον τὸν Διός.*[2]) Der Schmiedegott Hephaistos ist aber bekanntlich der Ahnherr des attischen Herrscherhauses, der Vater der Athener, dem seine 'Söhne' alljährlich im Pyanopsion die *Χαλκεῖα* feiern, eine *ἑορτὴ ἀρχαία καὶ δημώδης πάλαι*, die *ὕστερον δὲ ὑπὸ μόνων ἤγετο τῶν τεχνιτῶν, ὅτι ὁ Ἥφαιστος ἐν τῇ Ἀττικῇ χαλκὸν εἰργάσατο* (Suid. s. *Χαλκεῖα*).[3]) Wir verstehen nun, warum die genealogisirende Sage den *Χάλκων* aus Chalkis mit Daidalos verbrüdert, indem sie beide an Metion anknüpfen lässt, warum *Χαλκιόπη* des *Χαλκώδων* Tochter zur Enkelin des Erechtheus wird und warum selbst König Kekrops die Kekropia verlässt, um nach der euboiischen 'Erzstadt' auszuwandern (Paus. I 5, 3). Wir blicken hier in die Tiefen merkwürdiger alter Sagenbildungen, in denen sich die dunklen Erinnerungen an die ersten Anfänge einer uralten Kunstthätigkeit, wie sie in der Vorzeit zu beiden Seiten des

---

1) Vgl. Meier de gentil. 40. Bossler de gentib. sacerd. 3. Boeckh Expl. Pind. 172. Ind. lect. Berol. 1830, 3. Müller-Welcker Handb. d. Arch. 49. Klein Arch. epigr. Mitth. V 89. Holm Gr. G. I 459. Studniczka a. a. O. 154.

2) Möglicherweise war der Philosoph thatsächlich ein Angehöriger *τοῦ γένους τοῦ Μητιονιδῶν*, das Hephaistos als seinen speciellen Ahnherrn verehrt haben wird.

3) Hiermit stimmt es, dass die Fabrikate der *χαλκεῖς* neben denen der *κεραμεῖς* zu den ältesten Ausfuhrartikeln der Athener gehörten. U. Köhler Mitth. d. arch. Instit. X 156.

Euripos ausgeübt und gepflegt wurde, in der Form genealogischer Zusammenhänge mythisch wiederspiegeln.

ΑΦΕΙΔΑΝΤΙΔΑΙ.

Die Apheidantiden werden nur in einer Inschrift des vierten Jahrhunderts v. Chr. erwähnt (CIA II 785).[1]) Es handelt sich in derselben um den Ankauf und Verkauf von Landgütern (*ἐσχατιαί*) und kleineren Aeckern (*χωρία*), bei welchem Geschäft ein Procent des Verkaufspreises (*ἑκατοστή*) an den Staat als Abgabe gezahlt wurde.[2]) Die aus der Zahl der Genneten gewählten *ἐπιμεληταί* führen die Geschäfte im Namen ihrer Geschlechter. In dieser Eigenschaft fungirt als Bevollmächtigter der Apheidantiden Leontios des Kalliades Sohn aus Epikephisia (*Ἀφειδαντιδῶν ἐπιμελητὴς Λεόντιος Καλλιάδου Ἐπικηφί(σιος) ἀπέδοτο χωρίον ἐγ Κοθωκιδῶν· ὠνη(τὴς) Μνησίμαχος Μνησόχου* . . . . . . *Ἑκατοστή*: ⊢⊢ III). Wie das Demotikon des Leontios zeigt, ist ein Zweig der Apheidantiden einst am Kephisos ansässig gewesen, brauchte es freilich zur Zeit, als diese Inschrift abgefasst wurde, nicht mehr zu sein. Das bisher im Besitz des Geschlechtes befindliche Grundstück lag im Demos *Κοθωκίδαι*, dessen Lage sich bisjetzt noch nicht mit Sicherheit hat feststellen lassen. v. Wilamowitz bemerkt über diese Gemeinde: 'Auch Kothokidai wird der Stadt nicht fern gelegen haben, denn abgesehen davon, dass die Kothokiden *σύμβωμοι* der Butaden sind, haben die Apheidantiden dort ein Besitzthum gehabt und den König Apheidas wird man so gut wie Thymoitas in dem näheren Bereiche der Stadt suchen, über welche sie geherrscht haben' (Hermes XXII 124 A. 1). Wiewohl ich aus dem Umstande, dass ein einzelner Insasse der Gemeinde *Κοθωκίδαι* zu derselben Phratrie wie die Eteobutaden gehörte (Aesch. II 147), keineswegs auf einen Cultzusammenhang zwischen der Gemeinde *Κοθωκίδαι* und dem *γένος* der *Ἐτεοβουτάδαι* schliessen kann, so scheint mir v. Wilamowitz' Vermuthung hinsichtlich der Lage dieser Gemeinde doch zutreffend zu sein. Apheidas, der Ahnherr der Apheidantiden ist der vorletzte König der Athener aus dem Stamm des Theseus. Nach der Legende, die uns Demon erhalten hat, soll er durch seinen jüngeren Stiefbruder Thymoites (den Eponymos der *Θυμοιτάδαι*) ums Leben gekommen

---

1) Bei Meier de gentilitate attica fehlt dieses Geschlecht ebenfalls.
2) Boeckh-Fränkel Sth. d. Athen. II 311.

sein (Athen. III 96 *Δήμων ἐν δ' Ἀτθίδος Ἀφείδαντα, φησί, βασιλεύοντα Ἀθηνῶν Θυμοίτης ὁ νεώτερος ἀδελφὸς νόθος ὢν ἀποκτείνας αὐτὸς ἐβασίλευσεν*). Ihr gemeinsamer Vater war Oxyntes, der Nachfolger des Theseiden Demophon. In der Sage hat König Apheidas keine hervorragende Rolle gespielt[1]); Pausanias erwähnt ihn im Zusammenhang mit einem dodonaeischen Orakelspruch, den er nach der Regierungszeit dieses Königs datirt (VII 25, 1 *Ἀθηναίοις γὰρ ἐπὶ ἡλικίας μάλιστα τῆς Ἀφείδαντος ἀφίκετο παρὰ τοῦ ἐν Δωδώνῃ Διὸς τὰ ἔπη τάδε*).

ΗΣΥΧΙΔΑΙ.

Die von Hesychios unter die *γένη Ἀθήνησι ἰθαγενῶν* gerechneten Hesychiden verwalteten das erbliche Staatspriesterthum der *Σεμναὶ θεαί*, die an der Erdschlucht des Areshügels einen altehrwürdigen Gottesdienst genossen.[2]) Seiner hohen sacralen Bedeutung entsprechend ist dieses Geschlecht bereits im Alterthum Gegenstand gelehrter Specialuntersuchungen gewesen: wie der Scholiast zu Soph. O. C. 489 berichtet, hat Apollodor im siebzehnten Buch seiner grossen Religionsgeschichte *περὶ τοῦ τῶν Ἡσυχιδῶν γένους καὶ τῆς ἱερείας* gehandelt. Wir haben hiervon leider nichts erhalten. Unsere Hauptquelle für die Kenntniss des Geschlechtes bildet die bekannte Streitschrift Polemons gegen Eratosthenes, aus welcher der nämliche Sophoklesscholiast ein auf die Hesychiden bezügliches Bruchstück mittheilt.[3])

Im Eingange dieses Fragmentes geschieht der ernstfeierlichen *θυσία* Erwähnung, welche die Nachkommen des Hesychos den Eumeniden darzubringen pflegten. Durch den besonderen Hinweis auf die im Cultus dieser Göttinnen waltende feierliche Ruhe soll offenbar der Name des

---

1) Ueber den Eponymos des tegeatischen *Ἀφειδάντειος κλῆρος* S. 103; über den Sohn des *Πολυπάμμων* (ω 305) v. Wilamowitz Hom. Unters. 70 A. 1.

2) Es befremdet, dass man trotz der Hesychiosglosse bis in die neueste Zeit den alten Adel dieses Geschlechtes in Zweifel gezogen hat (Bossler de gent. 18. Wachsmuth Hell. Alt. IV 304. O. Müller Kunstarch. Werke I 98. H. Landwehr Philol. S. B. V 145).

3) Polemon hat den attischen Semnencultus auch in seiner Abhandlung gegen Timaios einer ausführlichen Besprechung unterzogen (Clem. Alex. Protrept. 47). Aus dieser Schrift ist, wie M. Wellmann (de Istro 14) richtig erkannt hat, das gelehrte Aischinesscholion (I 188) geflossen, auf das wir unten zurückkommen werden. Die Herkunft des gleichfalls vom Semnendienst handelnden Polemonfragmentes bei Hesychios s. *δευτερόποτμος* vermag ich nicht zu bestimmen.

Geschlechts erklärt werden (*μετὰ γὰρ ἡσυχίας τὰ ἱερὰ δρῶσι καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς*).[1]) Darnach hat man in neuerer Zeit angenommen, dass diese charakteristische Eigenschaft des attischen Semnendienstes dem mit der Ausübung desselben betrauten Priestergeschlechte den Namen gegeben und letzteres sich dementsprechend seinen Ahnherrn geschaffen habe. Allein mir scheint diese Auffassung dem ursprünglichen Wesen des Heros nicht gerecht zu werden, denn ich kann mir nicht denken, dass die im Gottesdienste der Eumeniden bemerkbare *ἡσυχία* Veranlassung zur Heroisirung eines *Ἥσυχος* geworden sein sollte, sondern glaube vielmehr, dass der Cultus des letzteren mindestens ebenso alt wie der athenische Semnendienst ist.

Die Abhänge des Areshügels werden von einer Reihe uralter Stiftungen umkränzt, auf deren pelasgischen Ursprung bereits U. Köhler und P. Foucart mit vollem Recht hingewiesen haben. Diese Stiftungen tragen sämmtlich einen chthonischen Charakter. Ein eigenthümlicher Zug der altpelasgischen Religion ist die Verehrung chthonischer Göttertriaden, die sich gewöhnlich aus zwei Frauen und einem Manne zusammensetzen. Ein solcher Dreiverein hat, wie Foucart (Bull. de corr. hellén. VII 387 ff.) nachweist, zwischen Pluton oder Zeus Eubuleus und den beiden eleusinischen Gottheiten am Ostabhange des Areshügels bestanden.[2]) Es hat grosse Wahrscheinlichkeit, dass *Ἥσυχος* hier in einer früheren Periode eine analoge Verbindung mit den *Σεμναί* eingegangen war.[3]) Nach

1) In ähnlicher Weise sollen die Athener den Namen der auf Orakelbefehl vor der Sicilischen Expedition aus Klazomenai herbeigeholten Athenapriesterin *Ἡσυχία* als Vorbedeutung gefasst haben, dass man sich ruhig verhalten solle (Plut. Nik. 13).

2) Aus derselben Umgebung stammt die Weihinschrift eines Heroons, das eine Antonia in nachhadrianischer Zeit ihrem Gemahl Antiochos gestiftet hat und *Πλούτωνι καὶ Δήμητρι καὶ Περσεφόνῃ καὶ Ἐρινύσιν καὶ πᾶσιν τοῖς καταχθονίοις θεοῖς* zur Bewachung empfiehlt (CIA III 1423). Der Gentilcultus der Heudanemen war ebenfalls am Nordostfusse des Areopags localisirt.

3) G. Loeschcke Enneakrunosepisode 16. Dass man sich im Cultus die Semnen in der Zweizahl dachte, hat Loeschcke mit Recht daraus geschlossen, dass Skopas zwei Cultbilder dieser Göttinnen zu schaffen beauftragt war. Bestätigt wird diese Ansicht durch das Zeugniss des Scholiasten zu Soph. O. C. 42 *Φύλαρχός φησι δύο αὐτὰς εἶναι, τά τε Ἀθήνησι ἀγάλματα δύο.* Ausser diesen Statuen des grossen Meisters existirte aber noch von einem Künstler *Κάλως* (Clem. Alex. Protrept. 47, beim Scholiasten zu Aesch. I 188 findet sich der gewöhnliche Künstlername *Κάλαμις*) das Bild einer Erinys, welches zusammen mit den Statuen des Skopas aufgestellt den Polemon zu der Behauptung veranlasste, dass es in Athen drei Semnen gegeben hätte (Schol. Soph. O. C. 42). Aus dem Aischinesscholion, dessen Quelle die oben genannte Schrift des Periegeten war, geht unzweideutig hervor, dass die Zählung des Polemon lediglich durch die in diesem

Polemon befand sich das alte Sonderheiligthum des Hesychos ausserhalb der neun Thore des Pelasgikon, zwischen dem Areopag und dem Burgfelsen, wo nach dem Glauben der Athener der Eingang in das Reich des Hades lag (*οὗ τὸ ἱερόν ἐστι παρὰ τὸ Κυλώνειον ἐκτὸς τῶν ἐννέα πυλῶν*). Hier wurde ihm in seinem geweihten Bezirk alljährlich vor dem Eumenidenopfer von seinen Nachkommen ein Bock als Opfergabe dargebracht (*καὶ προθύονται οἱ Ἡσυχίδαι πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχῳ ἱερὸν, ἥρῳ τοῦτον οὕτω καλοῦντες*).[1]) Die Lage des Heiligthums an der Schwelle der Hadespforte weist uns den Weg zum Verständniss der mythologischen Bedeutung dieses Heros. Hier am Eingang ins Todtenreich hauste der furchtbare Thorwächter der Wohnung des Pluton, der unüberwindliche Kerberos, der nach antiker Anschauung nicht nur den Ausgang der Unterwelt bewachte, sondern auch der dahingeschiedenen Seele den Eingang zur ewigen Ruhe erschwerte. Daher die versöhnende *μελιτοῦττα, ἣ ἐδίδοτο τοῖς νεκροῖς ὡς εἰς τὸν Κέρβερον* (Schol. Ar. Lys. 601). Die Vorstellung, dass der Todtenhund die Verstorbenen am Eintritt in die Unterwelt verhindere und darum erst durch Opfergaben besänftigt werden müsse, ist, wie G. Loeschcke (Aus der Unterwelt 9) nachgewiesen hat, uralt und dem indischen Volksglauben ebenso eigenthümlich wie dem griechischen.[2]) Am deutlichsten findet sich diese Anschauung in Sophokles' Schilderung vom Tode des Oidipus

---

Heiligthum aufgestellten, allein ohne gegenseitigen Zusammenhang und zu verschiedener Zeit gearbeiteten Cultbilder hervorgerufen worden ist. Man wird daher nicht anstehen, der Behauptung des Phylarchos den Vorzug zu geben, der sich durch das archaische Bild von ungewisser Hand nicht hat beirren lassen. Erst die Poesie hat nach Analogie anderer Götterverbindungen auch die Vorstellung von der Dreiheit der Erinyen geschaffen.

1) Es ist dieses ein *σφάγιον*, zu dem namentlich Schafe verwandt wurden (v. Wilamowitz Hermes XVII 339). So erhalten auch die Eumeniden *σφάγια σεμνά* (Aesch. Eum. 960). Das Fleisch wurde bei diesen besonders im Heroen- und Todtencult üblichen Opfern nicht gegessen, sondern ganz verbrannt (P. Stengel Hermes XXI 311). Es ist beachtenswerth, dass die Heroen nach einem in Griechenland weit verbreiteten Cultgebrauch ihr Opfer vor dem Fest der mit ihnen verschmolzenen Hauptgottheiten erhalten. In Attika sehen wir das z. B. auch beim Cultus des mythischen Erziehers des Theseus *Κοννίδας*, dem die Athener nach Plutarch *μέχρι νῦν μιᾷ πρότερον ἡμέρᾳ τῶν Θησείων κριὸν ἐναγίζουσι* (Thes. 4). Auch hier scheint es sich um einen Gentilcult zu handeln (Hesych. *Κοννῖδαι* (?) *γένος ἰθαγενῶν*), dessen Ursprung vermuthlich einer viel älteren Zeit angehört, als die attische Theseussage. Andere Beispiele für diese Sitte bei Pausanias II 12, 5. III 19, 3. IV 3, 10.

2) Nach altindischer Religionsvorstellung versperren zwei Hunde dem Todten den Weg zu Yama, wenn er sie nicht durch Bannsprüche und andere Beschwichtigungsmittel 'einzuschläfern' weiss (R. V. VII 55).

wiedergegeben, wo der Chor ausser Hades, Persephone und den *χθόνιαι θεαί* den Sohn der Ge und des Tartaros, den *αἰέννπνος* im Gebete anruft, dass er dem entschlafenen Könige die Pfade ins Todtenland ebnen, vor allem den Höllenhund beschwichtigen möge (O. C. 1556 ff.). Der hier angebetete Gott, in dessen Gewalt es steht, die Bestie 'einzuschläfern', kann niemand anders als der an der Todesschwelle verehrte Hesychos sein, ein milder, sanfter Daemon, das Gegenstück zum unerbittlichen Todtenwächter.[1]) Diesem uralten, den *Εὐμενίδες* durchaus wesensverwandten und wohl seit Menschengedenken mit ihnen verbundenen Heros galt der Gentilcultus der Hesychiden, deren Betheiligung am Staatsgottesdienst der 'wohlwollenden Göttinnen' vermuthlich erst eine Folge ihrer engen Verschmelzung mit Hesychos war. Von seiner Verehrung werden sie ihren Namen erhalten haben.

Unter den cultlichen Amtshandlungen des Hesychidengeschlechtes wird die Besorgung des Semnenopfers und die Leitung der feierlichen Pompe am Festtage der Göttinnen von Polemon besonders hervorgehoben: *οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς καθάπερ Πολέμων ἐν τοῖς πρὸς Ἐρατοσθένην φησὶν οὕτω· τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν γένος οὐ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης· Εἶτα ἑξῆς· τῆς δὲ πομπῆς ταύτης Ἡσυχίδαι, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνὰς θεάς, [καὶ] τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι.* Ob das *γένος* der *Εὐπατρίδαι* in einem anderen Zweige des Semnencultes Verwendung gefunden oder ob dieses Geschlecht von demselben überhaupt ausgeschlossen gewesen ist, lässt die Notiz des Polemon in ihrer Abgerissenheit nicht mehr erkennen.[2]) Unter der hier erwähnten *θυσία* wird die dem Cultus der chthonischen Gottheiten eigenthümliche weinlose Opferspende zu verstehen sein, die Kallimachos (O. Schneider II 123) von den Frauen des Geschlechtes den hehren Göttinnen darbringen lässt:

Νηφάλι' αἳ καὶ τῆσιν ἀεὶ μελιηδέας ὄμπας
λήτειραι καίειν ἔλλαχον Ἡσυχίδες.[3])

1) Loeschckes feinsinnige Vermuthung, dass Sophokles in frommer Scheu den Cultnamen des *Ἥσυχος* umschrieben habe, erscheint mir evident.

2) Ersteres ist von Wilamowitz (Kydathen 119. Hermes XXII 121), letzteres von R. Hirzel (Rh. M. XLIII 633 A. 3) angenommen worden.

3) Hieraus stammt die Glosse des Hesychios s. *λήτειραι· ἱέρειαι τῶν Σεμνῶν θεῶν.* Schoemann (Griech. Alterth. II 398) lässt fälschlich 'Priester' aus den Hesychiden das Opfer vollziehen. Doch passt zu *λήτειραι* nur die Form *Ἡσυχίδες*, die auch Hesychios vorgefunden haben muss. Das hier erwähnte Opfer ist dasselbe, welches Aischylos (Eum. 107) *νηφάλια μειλίγματα χοάς τ' ἀοίνους* nennt. Er lässt es von Klytaimnestra den Erinyen darbringen, um sie an ihre Pflicht zu mahnen. Das Nephalienopfer wird auch auf dem Kolonos Hippios erwähnt (Soph. O. C. 100.

Aus dem Ausdruck *ἔλλαχον* folgt keineswegs, wie man angenommen hat, dass bei der Bestimmung der Priesterinnen aus dem Geschlecht das Loos angewandt worden sei. Ausser diesen Priesterinnen war ein besonderes Collegium von Opferbeamten (*ἱεροποιοί*), die aus der Gesammtheit des Volkes gewählt wurden, mit der Besorgung des Semnenopfers betraut.[1])

Was die von Polemon an zweiter Stelle erwähnte sacrale Function des Geschlechtes betrifft, so nennt Aischylos als Anführer des Festzuges allgemein die *πολισσοῦχοι παῖδες Κραναοῦ* (Eum. 988), weiter die *πρόσπολοι,* die das alte *βρέτας* der Athene zu bewahren hatten (1002), und schliesslich den *εὐκλεὴς λόχος,* bestehend aus *παῖδες, γυναῖκες* und *πρεσβυτίδες* (1005). Der Jude Philon (quod omn. prob. lib. 886) giebt noch summarischer an, dass Männer und Weiber am Zuge Theil genommen hätten, wobei er anerkennend hervorhebt, dass die Athener nur Freie zu demselben zugelassen hätten. Unter den *πρόσπολοι* des Aischylos ist jedenfalls das weibliche Cultpersonal des Poliastempels zu verstehen, dagegen dürfen wir uns unter der ersten Kategorie sehr wohl die Angehörigen des Hesychidengeschlechtes mit inbegriffen denken, denen ja Polemon ausdrücklich die *ἡγεμονία τῆς πομπῆς* zuschreibt. Sie haben in

---

Schol.), wo die *Σεμναί* bekanntlich eine ähnliche Cultstätte wie am Abhange des Areopags besassen. Die verwandten Götterdienste werden an beiden Stellen durch die merkwürdige Bodengestaltung hervorgerufen worden sein, die besonders geeignet war, die Beziehungen zwischen Ober- und Unterwelt der religiösen Phantasie zu vergegenwärtigen.

1) Dem. XXI 115 *περιεῖδε δὲ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς ἱεροποιὸν αἱρεθέντ' ἐξ Ἀθηναίων ἁπάντων τρίτον αὐτὸν καὶ καταρξάμενον τῶν ἱερῶν.* Wir ersehen hieraus, dass die Hieropoioi der Semnen im Gegensatz zu denen anderer Gottheiten, die man erlooste (CIA II 581), durch Wahl bestimmt wurden. Deinarch weicht in Bezug auf ihre Anzahl von Demosthenes ab: *Δείναρχος δὲ ἐν τῷ κατὰ Λυκούργου εὐθυνῶν φησι· καὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς, αἷς ἐκεῖνος ἱεροποιὸς καταστὰς δέκατος αὐτός* (Et. M. 469, 6). Wer von beiden Recht hatte, lässt sich schwer entscheiden, da sich die *ἱεροποιοί* der Semnen auf Steinen noch nicht gefunden haben. Möglich auch, dass ihre Zahl zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene war und Photius (s. *ἱεροποιοί*) Recht hat, wenn er sagt, dass die *ἱεροποιοὶ τῶν Σεμνῶν θεῶν τὸν ἀριθμὸν ἀόριστοι* gewesen seien. Was die Wählenden betrifft, so nennt Ulpian zu der Demosthenesstelle den Areopag. Dass diese Angabe mit dem Text des Redners in Widerspruch stehe (Dörmer de Graecor. sacrificulis 24. R. Schöll Sitzungsb. d. Münch. Akad. 1887, 11), kann ich ebensowenig zugeben wie einen Grund für die Verwerfung dieses Zeugnisses finden. Der Areopag steht bekanntlich auch sonst in engster Beziehung zum Semnencultus. Man wird die Hieropoioi der hehren Göttinnen mit Boeckh-Fränkel (Sth. d. Ath. I 273) von der eigentlichen Priesterschaft zu sondern und dieselben vorzüglich als Verwaltungsbehörde aufzufassen haben.

der Dichterschilderung, der es auf antiquarische Akribie nicht ankam, keine specielle Erwähnung gefunden. In keinem Fall kann ich in dem Zeugniss des Polemon einen Widerspruch mit der aischyleischen Darstellung finden. Der Weg, den der Festzug genommen hat, wird sich im einzelnen schwerlich bestimmen lassen.[1]) Doch ist von vorn herein anzunehmen, dass der sowohl in sagengeschichtlicher als auch in localer Hinsicht mit dem Semnendienst aufs engste verknüpfte Areopag einen wesentlichen Zielpunkt der Procession gebildet hat. Wie der Angeklagte in Athen bei den *Σεμναὶ θεαὶ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ* seinen Eid leistet (Deinarch I 47), so sind es die nämlichen *ἀνώνυμοι θεαί,* denen der Verbrecher auf dem Areshügel *δίκας παρέχει* (Eur. Iph. Taur. 951), und die heiligen Stätten dieser Göttinnen, *ἐνταῦθα θύουσι μὲν ὅσοις ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν αἰτίαν ἐξεγένετο ἀπολύσασθαι* (Paus. I 28, 6). Noch deutlicher als der Cult und das Recht redet die Sage.[2]) Angesichts dieser nahen Beziehungen wird man wohl das bei Cramer An. IV 61 überlieferte Kallimachosfragment *αἱ δὲ πάγον φορέουσιν ἐπ᾽ Ἄρεος* auf diese Procession beziehen dürfen. Wie bereits O. Schneider (Callimachea II 616) scharfsinnig bemerkt hat, handelt es sich hier um ein wiederholtes Tragen, das durch einen periodisch wiederkehrenden Festgebrauch aufs beste erklärt wird. Dass jedoch unter dem Getragenen die fr. 123 erwähnten *νηφάλια* zu verstehen seien, welche die Hesychiden nach Schneiders Meinung in der Pompe zum Areshügel hinauf getragen hätten, scheint mir mehr als zweifelhaft.

ΕΥΠΑΤΡΙΔΑΙ.

Den Nachweis, dass ein attisches Adelsgeschlecht den Namen *Εὐπατρίδαι* geführt, glaube ich im Anschluss an v. Wilamowitz' Ausführungen (Kydathen 119. Hermes XXII 121) erbracht zu haben (Her-

1) Wie A. Mommsen (Heort. 171) die *πομπὴ ἐπὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς* auf die Panathenaeen beziehen kann, ist mir völlig unverständlich. Der Umstand, dass die 'Panathenaeen von den Hieropoioi verwaltet wurden und es auch für die Semnen Hieropoioi giebt', will doch nichts besagen, denn die *ἱεροποιοί* der hehren Göttinnen bilden im Cultus eine für sich dastehende Sonderbehörde, die mit den Opferern der anderen Gottheiten nicht das geringste gemein hat. Beachtenswerth bleibt jedoch die enge Verbindung der Semnen mit der Stadtgöttin, wie sie sich namentlich in der Theilnahme der Athenapriesterinnen am Eumenidenzuge manifestirt. Dasselbe Verhältniss finden wir dann in den Demen wieder, z. B. in Phlya, wo neben Athene Tithrone die *Σεμναί* besondere Verehrung genossen (Paus. I 31, 4).

2) Ueber diese vgl. die schönen Bemerkungen U. Köhlers im Hermes VI 103.

mes XXII 479 ff.). Auf Grund dessen hat R. Hirzel (Rh. M. XLIII 631 ff.) kürzlich in einer durch Scharfsinn und Combinationsgeschick ausgezeichneten Miscelle zu zeigen gesucht, dass das *γένος* der *Εὐπατρίδαι* seinen Stammbaum auf den Muttermörder Orestes zurückgeführt habe. Wie Hirzel sehr richtig hervorhebt, bezeichnet nämlich das Wort *εὐπατρίδης* nicht nur einen Mann von vornehmer Geburt, den Sohn eines guten Vaters, sondern auch einen solchen, der gegen seinen Vater gut ist, einen Wohlthäter seines Vaters.[1]) In diesem Sinne wird Orestes im Chor der sophokleischen Elektra (160) *εὐπατρίδης* genannt. Denn es wird von ihm hier vorausgesetzt dass er den schändlichen Tod seines Vaters an den Mördern rächen, seinem Vater auf diese Weise Genugthuung verschaffen werde.[2]) Dasselbe Epitheton wird in femininer Form seiner Schwester Elektra beigelegt, da sie den Tod nicht fürchtet, wo es sich um die Erfüllung der heiligen Pflichten gegen den Vater handelt.[3]) Während die Bezeichnung *Εὐπατρίδαι* dem Stand ohne Zweifel in der ersten Bedeutung des Wortes zukam, insofern dasselbe die Adeligen, die Söhne edler Väter bezeichnete, scheint das Geschlecht die letztere Bedeutung für sich in Anspruch genommen zu haben, indem es seinen Ursprung auf jemand zurückführte, der gegen seinen Vater edel gehandelt hatte.

Die genealogische Verknüpfung des Eupatridengeschlechtes mit Orestes wird durch eine Reihe bisher unerklärter Thatsachen bestätigt, auf die Hirzel ausdrücklich hinzuweisen nicht unterlassen hat. Wir verstehen jetzt, weswegen die Stiftungslegende des attischen Semnencultes an den Muttermord des Orestes anknüpfte und warum nach Polemon das *γένος τῶν Εὐπατριδῶν* vom Cult der *Σεμναὶ θεαί* ausgeschlossen war (Schol. Soph. O. C. 489). Denn wie verschiedene Stellen in den Eumeniden des Aischylos deutlich zeigen, befürworten die hehren Göttinnen die heiligen Pflichten gegen die Mutter (751 *μητρὸς τάσδε συνδίκους ὁρῶν*), indem sie im Gegensatz zu den Forderungen der Blutrache den Zusammenhang des Blutes wahren (642 *πῶς γὰρ τὸ μητρὸς αἷμ' ὅμαιμον ἐκχέας πέδοι ἔπειτ' ἐν Ἄργει δώματ' οἰκήσει πατρός;*) und jeden unerbittlich verfolgen, der sich gegen die altheiligen Gesetze der Natur

1) Vgl. die von Hirzel a. a. O. gesammelten Beispiele.

2) Darauf beziehen sich die Worte der Elektra 857

πάρεισιν ἐλπίδων ἔτι κοινοτόκων
εὐπατρίδων τ' ἀρωγαί.

3) 1079 *οὔτε τι τοῦ θανεῖν προμηθὴς τό τε μὴ βλέπειν ἑτοίμα, διδύμαν ἑλοῦσ' Ἐρινύν· τίς ἂν εὔπατρις ὧδε βλάστοι;*

vergeht. Daher ruht ihr Zorn schwer auf dem Muttermörder, dem 'Eupatriden' Orest, auf ihm und seinen Nachkommen, die deswegen vom Culte dieser Göttinnen ausgeschlossen sind. Ebenso vernehmlich wie die Religion redet das attische Recht. Die Steine zeigen uns, dass die Eupatriden in Athen in ähnlicher Weise wie die eleusinischen Eumolpiden das Amt der Exegese ausgeübt haben (CIA III 267 *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐπατριδῶν χειροτονητὸς ὑπὸ τοῦ δήμου διὰ βίου*, vgl. III 1335).[1]) Dass diese Auszeichnung ein Vorrecht des Geschlechtes und nicht des ganzen Standes gewesen ist, habe ich unter Zustimmung Hirzels im Hermes XXII 481 gezeigt. Wie aus der Schrift des Dorotheos (Athen. IX 410) über die *πάτρια τῶν Εὐπατριδῶν* hervorgeht, handelte die Exegese der Eupatriden *περὶ τῆς τῶν ἱκετῶν καθάρσεως* d. h. über die 'Reinigung der zur Versöhnung angenommenen Mörder'.[2]) Der Gott, dem die Mordsühne in erster Linie zusteht, ist Apollon, der selbst einst wegen des vergossenen Blutes des Pythondrachens aus der Gemeinschaft der Götter ausgestossen worden war.[3]) Darum lässt Aischylos den blutbefleckten Orestes sich von diesem Gott die Exegese erbitten (Eum. 599 *ἤδη σὺ μαρτύρησον· ἐξηγοῦ δέ μοι | Ἄπολλον, εἴ σφε σὺν δίκῃ κατέκτανον*). An dieses Ereigniss werden die *πάτρια τῶν Εὐπατριδῶν* angeknüpft haben, um das erbliche Vorrecht der Exegese legendarisch zu motiviren.

Hiernach scheint es mir nicht möglich, an einem genealogischen Zusammenhang des mythischen Muttermörders mit dem *γένος* der *Εὐπατρίδαι* zu zweifeln. Ob das Geschlecht freilich seinen Stammbaum auf Orestes selbst zurückgeführt und von der charakteristischen Eigenschaft dieses Heros seinen Namen erhalten hat, oder ob, wie in häufigen Fällen, das schmückende Beiwort des Helden zu einer selbständigen Sagengestalt erstarkt und als solche zum mythischen Stammvater des Geschlechtes erhoben worden ist, das wird sich schwerlich feststellen lassen.

---

1) Dieser Beamte hatte im Dionysostheater seinen reservirten Ehrensitz und genoss zugleich die Auszeichnung der Speisung im Prytaneion. R. Schöll Hermes VI 36.

2) Die handschriftliche Lesart ΘΥΓΑΤΡΙΔΩΝ ist bereits von O. Müller (Eumen. S. 163) evident in ΕΥΠΑΤΡΙΔΩΝ verbessert worden. Vom Atthidographen Kleidemos wissen wir, dass er ein *Ἐξηγητικόν* verfasst hat, in dem *περὶ ἐναγισμῶν* die Rede war (FHG I 363).

3) Näheres über die Entsühnung des Apollon und die mit derselben zusammenhängende Prokrissage bei Besprechung der *Κεφαλίδαι*. R. Schölls (Hermes XXII 565) bestechende Hypothese, dass die Exegese der *Εὐπατρίδαι* sich auf die Zeusreligion bezogen habe, lässt sich, wie mir scheint, nicht motiviren.

Wie im Cultus, so hat das Geschlecht der *Εὐπατρίδαι* auch im Staatsleben der Athener eine hervorragende Rolle gespielt. Kein geringerer als Alkibiades des Kleinias Sohn aus Skambonidai war Angehöriger dieses Geschlechtes (Isokrates X 25 *ὁ γὰρ πατὴρ πρὸς μὲν ἀνδρῶν ἦν Εὐπατριδῶν, ὧν τὴν εὐγένειαν ἐξ αὐτῆς τῆς ἐπωνυμίας ῥᾴδιον γνῶναι, πρὸς γυναικῶν δ' Ἀλκμεωνιδῶν*).[1]) Wir können das Geschlecht, wie es scheint, bis zum Ausgange des siebenten Jahrhunderts v. Chr. verfolgen. Der erste seinem Namen nach bekannte Gennete desselben war vielleicht, wenn wir aus dem Klang des Namens einen Schluss auf die Geschlechtsangehörigkeit zu ziehen berechtigt sind,

Kleinias (I), ein Zeitgenosse des Solon. Derselbe gehörte nach der Erzählung des Plutarch (Sol. 15) ausser Konon und Hipponikos zu den sogenannten *χρεοκοπίδαι*, die sich bei der von Solon beabsichtigten Schuldenerleichterung auf unrechtmässige Weise zu bereichern gewusst hatten.[2])

Mit Sicherheit lassen sich als Mitglieder des Eupatridengeschlechtes folgende Persönlichkeiten nachweisen:

Alkibiades (I), zum Unterschiede von seinem berühmten Enkel *ὁ παλαιός* genannt, ein Zeitgenosse des Kleisthenes, mit dem zusammen er zu Anfang des Jahres 510 die Peisistratiden aus Athen vertreiben half. Die dem jüngeren Alkibiades in den Mund gelegten Worte: *Ἀλκιβιάδης καὶ Κλεισθένης, ὁ μὲν πρὸς πατρὸς, ὁ δὲ πρὸς μητρὸς ὢν πρόπαππος τοῦ πατρὸς τοὐμοῦ* (Isokrates X 26) treffen nur in Bezug auf Kleisthenes zu, denn der hier erwähnte Alkibiades war nicht, wie der Gesetzgeber Kleisthenes Urgrossvater, sondern Grossvater des bekannten Staatsmannes Alkibiades. Dieses Verwandtschaftsverhältniss wird sowohl durch das Zeugniss Platons (Euthyd. 275) als auch das des Lysias (XIV 39) und Pseudo-Andokides (IV 34) hinlänglich erwiesen. Der Sohn dieses Alkibiades war:

Kleinias (II), ein tapferer und vaterlandsliebender Staatsbürger, der in der Seeschlacht bei Artemision auf seiner eigenen Triere mitkämpfte und in der unglücklichen Schlacht bei Koroneia (Frühling 446) den

1) Ueber das vermeintliche Geschlecht der *Εὐρυσακίδαι*, als dessen Angehöriger Alkibiades gewöhnlich auf Grund einer missverstandenen Platonstelle (Alk. I 121) angesehen wird, vgl. die Besprechung der *Φιλαΐδαι*.

2) Die Geschichte stammt aus Hermippos, wie bereits Prinz (de Solonis Plutarchei fontibus 40) und Begemann (Quaestiones Soloneae I 17) übereinstimmend vermuthet haben. Einer etwas abweichenden Version folgen Polyzelos von Rhodos bei Plutarch (Sol. 15) und Diogenes (I 45).

Heldentod fand. Aus seiner Ehe mit Deinomache, der Tochter des Alkmeoniden Megakles und Enkelin des Gesetzgebers Kleisthenes, stammte:

Alkibiades (II), der berühmte Staatsmann und Feldherr. Er war vermählt mit Hipparete, einer Tochter des Hipponikos aus dem Geschlechte der Keryken, der Schwester des Kallias, in dessen Haus die 'edle und wohlgesittete Frau' nach einer unglücklichen Ehe mit dem 'leichtsinnigsten aller Athener' zurückgekehrt war (Plut. Alk. 8). Ihr Grabstein mit der Aufschrift *Ἱππαρέτη Ἀλκιβιάδου Σκαμβωνίδου* steht vor dem Dipylon.[1]) Wenn Demosthenes (XXI 144) den Staatsmann Alkibiades mütterlicherseits von den Keryken abstammen lässt (*πρὸς δὲ μητρὸς Ἱππονίκου καὶ ταύτης τῆς οἰκίας*), so verwechselt er ihn offenbar mit seinem gleichnamigen Sohne, dessen Mutter eine Tochter des Hipponikos war. Dass er ihn jedoch *πρὸς πατρὸς* von den Alkmeoniden abstammen lässt, kann nur als ein Zeichen seiner heraldischen Unkenntniss angesehen werden. Der jüngere Bruder des grossen Alkibiades hiess nach seinem Vater:

Kleinias (III). Von ihm erzählt Platon, dass Perikles ihn ins Haus seines Bruders Ariphron gethan habe, damit er nicht von seinem älteren Bruder Alkibiades verdorben würde, dass Ariphron ihn jedoch schon vor dem Verlauf eines halben Jahres wieder zurückgegeben habe *οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ* (Protag. 320). Im Platonischen Alkibiades (118) wird er als *μαινόμενος ἄνθρωπος* geschildert.

Axiochos, ein Sohn des Alkibiades I, Bruder des Kleinias II, Oheim des berühmten Alkibiades (Platon Euthyd. 275). Er war zugleich mit seinem Neffen und Adeimantos von Agariste, der Gattin des Alkmeonides, als Mysterienfrevler angegeben worden (Andokides I 16). Auch bei Athenaios wird er erwähnt (XII 534. XIII 574). Vgl. CIA I 274. 275. Seine Söhne waren:

Kleinias (IV) (Plat. Euthyd. 275 *ἔστι δὲ οὗτος Ἀξιόχου μὲν υἱὸς τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦ παλαιοῦ, αὐτανεψιὸς δὲ τοῦ νῦν ὄντος Ἀλκιβιάδου, ὄνομα δ' αὐτῷ Κλεινίας*) und:

Alkibiades (III), den Xenophon einen Vetter des Feldherrn nennt (Hellen. I 2. 13 *καὶ τοὺς μὲν ἄλλους αἰχμαλώτους Θράσυλλος εἰς*

---

1) v. Wilamowitz Hermes XII 340. Die Güter des Alkibiades lagen nicht in der Gemeinde, bei der er angeschrieben war, sondern in Erchia (Platon Alk. I 123). Dieser Umstand hat Meier (Ross Demen 69) zu der irrigen Annahme veranlasst, dass Alkibiades zu demselben Demos wie Isokrates und Xenophon gehört hätte. Ueber die geographische Lage dieser Gemeinde vgl. A. Milchhöfer Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1887, 15.

Ἀθήνας ἀπέπεμψε πάντας, Ἀλκιβιάδην δὲ Ἀθηναῖον, Ἀλκιβιάδου ὄντα ἀνεψιὸν καὶ συμφυγάδα ἀπέλυσεν). Er wird gewöhnlich mit dem bei Andokides (I 65) erwähnten Phegusier dieses Namens identificirt, doch zweifle ich, ob mit Recht. Dieser hat sich kürzlich in einem Bruchstück der Abrechnungen über den Verkauf der Güter der Hermokopiden gefunden (U. Köhler Hermes XXIII 395).

Alkibiades (IV), der Sohn des grossen Staatsmannes und der Hipparete, der Tochter des Hipponikos (Isokrates X 45). Von ihm hat der Rednerklatsch ein ziemlich jämmerliches Bild entworfen. Seine Schwester war mit dem Keryken Hipponikos, einem Sohne des Kallias und Neffen der Hipparete, vermählt, doch soll ihr Gatte sie wegen Incestes, den sie mit ihrem Bruder Alkibiades getrieben, verstossen haben (Lys. XIV 28 *Ἱππόνικος δὲ πολλοὺς παρακαλέσας ἐξέπεμψε τὴν αὑτοῦ γυναῖκα, φάσκων τοῦτον οὐχ ὡς ἀδελφὸν αὐτῆς, ἀλλ' ὡς ἄνδρα ἐκείνης εἰς τὴν οἰκίαν εἰσιέναι τὴν αὑτοῦ*). Ausser diesem Geschwisterpaar kennen wir als directen Nachkommen des Staatsmannes:

Leotychides, einen Sohn des Alkibiades und der Timaia, der Frau des Spartanerkönigs Agis. An seine Existenz hat eine pikante, zum Theil sich selbst widersprechende Anekdotenüberlieferung angesetzt, die wegen ihres tendenziösen Charakters kaum auf historischen Werth Anspruch erheben kann.[1]) Beachtenswerth ist hier der Einfluss des Samiers Duris, der sich selber für einen Nachkommen des grossen Staatsmannes ausgab.

Das Geschlecht der *Εὐπατρίδαι* hat bis tief in die römische Periode fortbestanden. Ausser dem Exegeten, dessen Ehrensitz sich im Dionysostheater gefunden hat, kennen wir aus dieser Zeit als Angehörige des Eupatridengeschlechtes die Familie des *Πιστοτέλης* von Sunion, dessen Sohn *Αἴλιος Θεόφιλος* die Würde eines *ἐξηγητὴς ἐξ Εὐπατριδῶν* bekleidete (CIA III 1335). Er war mit *Κεκροπία*, der Tochter des *Ἀθηνίων* aus Phaleron, verheirathet und wird in dem Epigramm auf seinen Sohn Poplios Ailios Phaidros '*προγόνοις καὶ γένει Εὐπατρίδης*' genannt.[2])

1) Die Belegstellen bei W. Petersen hist. gent. att. 129.

2) Es ist merkwürdig, wie dieses späte Zeitalter mit ganz besonderer Neigung auf die Namensformen der attischen Vorzeit zurückgreift, um sie als gewöhnliche Personennamen zu verwenden, die sich dann neben den römischen Namensbildungen freilich wunderlich genug ausnehmen.

ΕΥΝΕΙΔΑΙ.

Die Stellung, welche das Geschlecht der Euneiden im athenischen Staatsgottesdienst einnahm, weicht in vielfacher Beziehung von den bekannten Beispielen einer Mitwirkung der Geschlechter bei öffentlichen Cultushandlungen ab. Da uns der Name des Geschlechtes über die gottesdienstlichen Functionen desselben keinen Aufschluss giebt, so sind wir zur Ermittelung der letzteren lediglich auf die Zeugnisse der Lexicographen angewiesen, von denen die Euneiden als *γένος Ἀθήνησι μουσικόν* bezeichnet werden.[1]) Was hierunter zu verstehen sei, lehrt die weitere Angabe, dass das Geschlecht der *Εὐνεῖδαι* aus *ὀρχησταὶ καὶ κιθαρῳδοί* bestanden habe, deren Dienstleistungen bei den öffentlichen *ἱερουργίαι* zur Anwendung gekommen wären.[2]) Diese merkwürdige und, soviel ich sehe, ganz isolirt dastehende Mitwirkung eines einzelnen Geschlechtes an den Staatsfesten wird als ein den Genneten seit alters zukommendes und innerhalb ihrer Gemeinschaft forterbendes Reservatrecht anzusehen sein. Ausser der eben genannten Thätigkeit hören wir durch Pollux (VIII 103) noch von einer zweiten religiösen Verpflichtung dieses Geschlechtes, die sich gleichfalls auf die äussere Ausstattung der attischen Feste bezog. Wie bei der eleusinischen Mysterienfeier die Rolle der *κήρυκες* durch ein Glied des gleichnamigen Priestergeschlechtes versehen wurde, so sollen zu den in Athen stattfindenden feierlichen Festzügen eine Anzahl öffentlicher Ausrufer aus dem Euneidengeschlecht verwandt worden sein, das als *γένος μουσικόν* zu diesem Zweck wohl für besonders geeignet befunden wurde.[3])

---

1) Phot. Et. M. s. *Εὐνεῖδαι*. Eustath. Ψ 740. Dass die Photiosglosse aus Harpokration (s. *Εὐνεῖδαι*) geflossen sei, ist eine unerweisliche Behauptung Bosslers (de gent. 50), die durch den Wortlaut der beiden Stellen hinlänglich widerlegt wird. Photius geht vielmehr auf dieselbe Quelle zurück wie das Etymologicum, von dessen Fassung er sich wenig unterscheidet.

2) Harpokr. s. *Εὐνεῖδαι· Λυσίας ἐν τῷ κατὰ Τελαμῶνος, εἰ γνήσιος· ἦσαν δὲ κιθαρῳδοὶ πρὸς τὰς ἱερουργίας παρέχοντες τὴν χρείαν* (ausgeschrieben von Suid. s. *Εὐνεῖδαι*). Hesych. s. *Εὐνεῖδαι· γένος ἀπὸ Εὔνεω κεκλημένον, τοῦ Ἰάσωνος υἱοῦ, οἷον γένος ὀρχηστῶν καὶ κιθαριστῶν· οἱ δὲ· γένος τι Ἀθήνησι κιθαριστῶν· ἐνταῦθα γὰρ ᾤκησαν οἱ ἀπόγονοι αὐτοῦ.*

3) Poll. VIII 103 *Κῆρυξ ὁ μέν τις τῶν μυστικῶν — ὁ δὲ περὶ τοὺς ἀγῶνας οἱ δὲ περὶ τὰς πομπὰς ἐκ τοῦ Εὐνειδῶν γένους, οἱ δὲ κατ' ἀγορὰν τὰ ὤνια προκηρύττοντες.* Dasselbe wird mit anderen Worten vom Scholiasten zu Aesch. I 20 berichtet. Von einer musikalischen Mitwirkung der Euneiden an den eleusinischen Mysterien, wie sie A. Mommsen (Heortol. 268) annimmt, wissen wir nichts.

So viel über die Nachrichten der Lexicographen. Die aus ihren Angaben gewonnenen Resultate werden durch die Inschriftenfunde des Dionysostheaters vollkommen bestätigt, aus denen wir die interessante Thatsache entnehmen, dass die Euneiden in Athen das Gentilpriesterthum des *Διόνυσος Μελπόμενος* bekleidet haben.[1]) Wie sich aus einer anderen Sesselinschrift des Theaters ergiebt, theilten sie dieses sacrale Amt mit einer Zunft, den *τεχνῖται περὶ τὸν Διόνυσον*, die aus ihrer Mitte den zweiten Priester des Gottes stellten.[2]) Dass der Priester aus dem Geschlecht der ältere gewesen ist, und sich erst in einer Zeit, als die Bedeutung der Schauspielergesellschaften immer mehr stieg, der zweite aus den Mitgliedern der Genossenschaft dem Gentilpriester hinzugesellt hat, wird man trotz der Dürftigkeit unserer litterarischen Nachrichten über den attischen Melpomenoscult annehmen dürfen.

Unsere Kunde über den *Διόνυσος Μελπόμενος* beschränkt sich auf die Angaben des Pausanias (I 2, 5), der von dem berüchtigten Hause des Atheners Pulytion erzählt, dass dasselbe zu seiner Zeit diesem Gotte geweiht gewesen wäre (*ἐπ᾽ ἐμοῦ δ᾽ ἀνεῖτο Διονύσῳ, Διόνυσον δὲ τοῦτον καλοῦσι Μελπόμενον*).[3]) Es liegt nahe, die von demselben Autor später als *τέμενος τοῦ Διονύσου* bezeichnete Stiftung mit dem bei Athenaios (V 212) erwähnten *τέμενος τῶν περὶ τὸν Διόνυσον τεχνιτῶν* zu identificiren[4]) und die Weihung des alten Gebäudes zu einem Heiligthum des Melpomenos mit der Besetzung der einen Priesterstelle durch die Techniten in Verbindung zu bringen. Wenn O. Lüders (Dionysische Künstler 71) als Grund gegen die Gleichsetzung der beiden Heiligthümer anführt, dass der Gott ausser den Techniten auch andere Priester (er nennt die Euneiden) gehabt habe, so kann ich dieses Argument nicht für durchschlagend erachten, da man in der von Pausanias erwähnten Neugründung schwerlich das dionysische Gentilheiligthum

---

1) CIA III 274 *ἱερέως Μελπομένου Διονύσου ἐξ Εὐνειδῶν*.

2) CIA III 278 *ἱερέως Διονύσου Μελπομένου ἐκ τεχνιτῶν*. Ob unter dem CIA III 20 Z. 12 erwähnten *ἱε]ρεὺς Μελπομένου* der Priester aus den Techniten oder der Gentilpriester zu verstehen ist, lässt sich nicht bestimmen. Ebensowenig wissen wir etwas über den Modus, nach dem das Priesterthum des Melpomenos innerhalb der Körperschaften, denen es angehörte, besetzt wurde. In dieser Hinsicht ist das Gesetz lehrreich, welches bei den Dionysiasten im Peiraieus die Uebertragung des Priesteramtes regelte (U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IX 274).

3) Diese Worte des Periegeten sind für eine Zeitbestimmung natürlich unverwendbar.

4) Was C. Wachsmuth (Rh. M. XXIII 50) bereits gethan hat, freilich um seine hier ausgesprochene Ansicht später wieder zurückzunehmen (Stadt Athen I 216).

der Euneiden zu sehen geneigt sein wird. Dagegen scheint mir für die Identität der bei Pausanias und Athenaios erwähnten Stiftungen namentlich folgender Umstand zu sprechen, durch den sich auch die Weihung des Gebäudes zu einem dionysischen Temenos erklärt. Von dem älteren Alkibiades wird uns ausdrücklich überliefert, dass er mit den dionysischen Künstlern, deren Gesellschaft muthmasslich seinem lockeren Temperament convenirte, in nahem Verkehr gestanden habe: der in Athen angeklagte Thasier Hegemon wird gewiss nicht ohne Grund gerade die Techniten als Fürsprecher mit sich genommen haben, als er den Alkibiades um Unterstützung bei seiner Freisprechung anging.[1]) Und vollends jener bekannte Mummenschanz im Hause des Pulytion, bei dem Alkibiades und seine Genossen in der Tracht der eleusinischen Mysterienpriester die Demeterweihen nachahmten, entspricht er nicht ganz und gar dem Charakter jener leichten Bühnengesellschaft, der Mimik und Parodie Lebensaufgabe war? Diese Leute werden in ihrem Privatgebäude schon lange vorher den Gott ihres *θίασος* in ihrer Weise gefeiert haben, bevor dasselbe officiell zu einem *τέμενος* des Dionysos geweiht wurde.[2]) Von einer entsprechenden Stiftung der Euneiden ist nichts bekannt. Doch dürfte das in der Nähe des eben genannten dionysischen Heiligthums gelegene, von Pausanias im selben Capitel erwähnte Pompeion (*οἰκόδημα ἐς παρασκευὴν τῶν πομπῶν*) in einer näheren Beziehung zu dem Geschlechte gestanden haben, das bei den *πομπαί* officiell betheiligt war (Pollux VIII 103).[3])

Ob und in welchem Umfange bei der Anthesterienfeier auf

---

1) Athen. IX 407 *καθ᾽ ὃν δὲ χρόνον θαλασσοκρατοῦντες Ἀθηναῖοι ἀνῆγον εἰς ἄστυ τὰς νησιωτικὰς δίκας, γραψάμενός τις καὶ τὸν Ἡγήμονα δίκην ἤγαγεν εἰς τὰς Ἀθήνας· ὃς δὲ παραγενόμενος καὶ συναγαγὼν τοὺς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίτας προσῆλθε μετ᾽ αὐτῶν Ἀλκιβιάδῃ βοηθεῖν ἀξιῶν.* Meines Wissens das älteste Zeugniss für die Existenz dieser Genossenschaften.

2) Einen anderen Stiftungsmodus lernen wir aus der bereits erwähnten Inschrift der Dionysiasten im Peiraieus kennen, die das Cultlocal des Dionysos an das Privatgebäude der Genossenschaft, ein 'stattliches Eupatridenhaus', dessen Grundplan nunmehr freiliegt, angebaut haben.

3) Wir befinden uns hier an der Mündung der grossen Processionsstrasse Athens, auf der einst Dionysos seinen Einzug in die Stadt gehalten hat. Darum häufen sich hier die Erinnerungen an den Gott und die mythischen Persönlichkeiten, die ihn bei sich aufgenommen und ihn in die Stadt eingeführt hatten: König Amphiktyon *ἄλλους τε θεοὺς ἑστιῶν καὶ Διόνυσον*, Pegasos von Eleutherai, *ὃς Ἀθηναίοις τὸν θεὸν ἐσήγαγε*, wie es scheint eine zusammenhängende Darstellung der Einkehr des Gottes und zwar, was für die Töpfergemeinde, in der wir uns hier befinden, bezeichnend ist, aus Thon (*ἐκ πηλοῦ*) gearbeitet (Paus. I 2, 5).

den Dionysos Melpomenos Bezug genommen worden ist, muss dahingestellt bleiben. Doch scheint eine specielle Mitwirkung der Euneiden bei diesem Fest stattgefunden zu haben. Hierauf weist eine Stelle der Rede gegen Neaira (78), die in den Ausgaben folgendermassen lautet: *Βούλομαι δ' ὑμῖν καὶ τὸν ἱεροκήρυκα καλέσαι, ὃς ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ βασιλέως γυναικὶ, ὅταν ἐξορκοῖ τὰς γεραρὰς ἐν κανοῖς πρὸς τῷ βωμῷ.* Gemeint ist hier die bekannte Ceremonie am Choentage, die vermuthlich der feierlichen Trauung der Basilinna mit dem Gotte vorausging. Die Neueren haben den hier erwähnten *ἱεροκῆρυξ* einstimmig auf das eleusinische Kerykengeschlecht bezogen.[1]) Einen Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme finde ich nur bei Dittenberger Hermes XX 19 ausgesprochen, der mit Recht darauf hinweist, dass hier nicht die geringste Veranlassung vorläge, gerade an den eleusinischen Mysterienherold zu denken.[2]) Dazu kommt, dass in unserer besten Handschrift (Σ) garnicht *ἱεροκήρυκα*, sondern *ἱερὸν κήρυκα* geschrieben steht. Nun gab es aber, wie wir oben gesehen haben, in Athen vier Kategorien öffentlicher Ausrufer (Schol. Aesch. I 20 *κηρύκων ἔστιν ἐν Ἀθήναις γένη τέσσαρα*)[3]), von denen der für die Wettkämpfe angestellte Beamte hier ebensowenig in Betracht gekommen sein dürfte wie die bei Pollux (VIII 103) an letzter Stelle genannten Marktschreier. Es bleibt also nur die Wahl zwischen den beiden aus den Geschlechtern stammenden Herolden, auf die auch das Epitheton *ἱερός* allein passende Anwendung findet, und da scheint es mir doch wohl angemessener, bei dem athenischen Dionysosfest an eine Mitwirkung der Euneiden, als der eleusinischen Mysterienpriester zu denken. Wir werden die Assistenz bei der feierlichen Eidesabnahme am Anthesterienfeste aller Wahrscheinlichkeit nach als ein dem Euneidengeschlechte zustehendes Ehrenamt ansehen dürfen.

Die Herkunft des attischen Melpomenoscultes ist dunkel. Möglich,

---

1) Bossler de gent. 29. Meier de gentil. 43. Lenormant Recherches archéologiques 168. A. Mommsen Heortol. 235.

2) Wenn Dittenberger jedoch weiter behauptet, dass die Bezeichnung *ἱεροκῆρυξ* eine im Cultus ganz gewöhnliche sei, so kann ich ihm, was Athen betrifft, nicht beistimmen: die von Dittenberger zur Erhärtung seiner Behauptung angeführten Beispiele beziehen sich sämmtlich auf ausserattische Verhältnisse.

3) Natürlich ist hier nur von den ständigen Beamten dieses Namens, nicht den ausserordentlichen, zu allen möglichen Zwecken verwandten Herolden die Rede. Dass der obenerwähnte Cultbeamte zur ersten Gattung gehörte, wird wohl niemand bezweifeln.

dass der Gott vor seiner Aufnahme in den athenischen Staatscultus bloss locale Verehrung in einem der Demen genossen (wir wissen von seinem Dienst in Acharnai[1]), wo der zweite Beiname des Gottes *Κισσός* auf Beziehungen zur Natur und Vegetation weist) und sich erst allmählich seinen Weg in die Hauptstadt des Landes gebahnt hat, in der er sich ähnlich wie der Gott von *Ἐλευθεραί* an den altathenischen Cultus des Dionysos der feuchten Niederung, dem die Anthesterien gefeiert wurden, angeschlossen haben mag; möglich auch, dass die Keime dieses in späterer Zeit in Attika ganz und gar eingebürgerten Cultes ihre früheste Nahrung ausserhalb der attischen Landschaft empfangen haben. Für letzteres scheinen mir einige nicht gleichgültige Züge der alten Geschlechtssage zu sprechen, die ich erst hier einer eingehenderen Betrachtung unterwerfen will, da auch auf sie die urkundlich erwiesene Verbindung der Euneiden mit dem Dionysos Melpomenos unerwartetes Licht wirft.

Die *Εὐνεῖδαι* werden nach einstimmiger Ueberlieferung auf *Εὔνεως*, einen Sohn des Iason und der lemnischen Königin Hypsipyle zurückgeführt.[2]) Ihr Ahnherr gehört einem uralten Sagenkreise an, der dem Dichter der Ilias bereits völlig geläufig ist. Des Euneos Heimath ist das weinreiche (*ἀμπελόεσσα*) Lemnos, von wo er den vor Troja kämpfenden Achaeern grosse Schiffsladungen Weines sendet (*Η* 467)

> *νῆες δ' ἐκ Λήμνοιο παρέστασαν οἶνον ἄγουσαι,*
> *πολλαί, τὰς προέηκεν Ἰησονίδης Εὔνηος*
> *τόν ῥ' ἔτεχ' Ὑψιπύλη ὑπ' Ἰήσονι, ποιμένι λαῶν.*[3])

An einer anderen Stelle heisst es von ihm (*Ψ* 747), dass er den Sohn des Priamos Lykaon für einen berühmten sidonischen Mischkrug gekauft habe, den einst phoinikische Männer dem Thoas zum Geschenk gemacht hätten. Dass der Stoff für diese Erzählung aus den Versen *Φ* 40 ff. ent-

---

1) Paus. I 31, 6. Es wäre natürlich Willkür, wenn wir auf Grund dieser Stelle den Stammsitz der Euneiden nach Acharnai verlegen wollten. Die Beziehungen des Dionysos zum Epheu sind bekannt.

2) *Η* 468. Schol. *γενομένου δὲ τούτου τοῦ ἀτυχήματος περὶ τοὺς ἄνδρας λέγεται τὸν Ἰάσονα μετὰ τῆς Ἀργοῦς ἐξοκείλαντα τῇ κρατίστῃ πασῶν Ὑψιπύλῃ μιγῆναι, ἐξ ἧς φασι γενέσθαι τὸν Εὔνηον. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ ἐν τοῖς τραγῳδουμένοις.* Phot. s. *Εὐνεῖδαι· γένος Ἀθήνησι μουσικόν. ἀπὸ Εὔνεω τοῦ Ἰάσωνος καὶ Ὑψιπύλης.* Et. M. Hesych. s. *Εὐνεῖδαι.* Hesych. s. *Εὔνεως.* Eustath. *Ψ* 740. Der Name des Stammvaters begegnet uns in drei Formen: während ihn das Epos *Εὔνηος* nennt, treffen wir bei Späteren die Varianten *Εὔνεως* (CIG IV 8432. Strabon I 45) und *Εὐνεύς* (Et. M. s. *Εὐνεῖδαι*) nach Analogie von *Νείλεως* und *Νειλεύς*.

3) Vgl. Aristeides II 195. Schol. III 506.

nommen sei, kann ich B. Niese (Homerische Poesie 238) nicht zugeben, da nicht unwesentliche Einzelheiten der Dichtung durchaus gegen eine solche Entlehnung sprechen. Φ 40 ist es Achilleus, der den Priamiden zu Schiff nach Lemnos bringt, um ihn dort an Euneos zu verkaufen, dagegen nennt uns Ψ 747 der Dichter nur den Patroklos als Empfänger des Kaufpreises für Lykaon, ein Umstand, der, zur Constatirung eines Widerspruches freilich nicht geeignet, die Annahme einer directen Entlehnung der einen Stelle aus der anderen jedoch entschieden ausschliesst. Nichts ist wahrscheinlicher, als dass beiden Stellen eine ausführlichere Quellen-Dichtung oder -Sage zu Grunde liegt, in der Patroklos neben Achilleus eine Rolle spielte.[1]) Darauf weist auch die Erwähnung des Thoas hin, der hier unmöglich nur als Klang eines blossen Namens gefasst werden kann. Er gilt in der späteren Sage allgemein als Grossvater des Euneos, dessen Mutter Hypsipyle eine Tochter des Thoas und der Myrine, einer lemnischen Stadteponyme, genannt wird. Die Entstehung der Sage, der diese Verwandtschaftsbeziehungen zu Grunde liegen, muss nothwendig vor die Abfassung unserer Iliasstellen fallen, denn der Dichter des Ψ setzt dieselben offenbar als bekannt voraus, wenn er den Mischkrug, den Thoas geschenkt erhalten hat, 747 ohne weiteres als Besitzthum des Euneos bezeichnet. Geht ein Gegenstand auf anderem Wege, als auf dem der Erbschaft aus der Hand des einen in die des anderen, so verfehlt der Dichter nicht, dieses jedesmal besonders zu betonen. Ψ 747 ist kein bestimmtes Local erwähnt. Dagegen wird Φ 40 Lemnos ausdrücklich als Heimath des Euneos, Ξ 230 aber dieselbe Insel als *πόλις θείοιο Θόαντος* bezeichnet. Ebenso ist des Thoas Tochter Hypsipyle nach *H* 467 auf Lemnos zu Hause, wo sie den Euneos von Iason empfängt. Ich dächte, der unter einander eng zusammenhängenden und sich gegenseitig ergänzenden und stützenden Beziehungen sind hier zu viel, als dass sie für ein blosses Spiel mit leeren Namen gelten könnten, aus denen dann erst spätere Poeten die Grundlage für eine neue, innerlich wirklich verbundene Sagendichtung geschaffen hätten.

In ähnlicher Weise lässt Niese (a. a. O. 239) die Landung der Argonauten auf Lemnos erst auf Grund der genannten Iliasstellen

---

1) Einzelne Andeutungen und zusammenhangslose Trümmer lassen noch erkennen, dass an die Gestalt des Euneos einst eine umfassende Sagenüberlieferung angesetzt hat, die für uns verschollen ist. Hierher gehört, was Philostratos (heroic. VI 3) über seine Verbindung mit Philoktetes berichtet: *ὃν δ' ἐτρίβοντο οἱ Ἀχαιοὶ χρόνον ἐν τῷ Ἰλίῳ, τοῦτον ὁ Φιλοκτήτης Εὔνεῳ τῷ Ἰάσονος ξυνεξῄρει τὰς σμικρὰς τῶν νήσων Κᾶρας ἐξελαύνων.* Vgl. auch Demetrios von Skepsis bei Strabon I 45.

gedichtet sein: Homer kenne den Iason als Argonautenführer noch garnicht[1]); auch diese Sagengestalt sei für den Dichter der Ilias nichts anderes als ein ganz beliebiger Name. Doch ich wüsste keine Stelle des Gedichtes, die eine Sagenbildung wie die Argonautenfahrt hätte veranlassen können. Wenn es bei Homer heisst, dass Hypsipyle auf Lemnos den Euneos von einem Iason geboren habe, so ist damit doch noch lange nicht ein Motiv dazu gegeben, diesen Iason gerade von aussen her als Führer einer grossen Heldenschaar nach Lemnos gelangen zu lassen. Mithin kann die Dichtung von der Landung der Argonauten unmöglich aus den Versen *H* 467 ff. entstanden sein. Also ist der Ursprung derselben anderswo zu suchen. Homer kennt sie unzweifelhaft, wenn er Iason auf Lemnos bei der Königin Hypsipyle weilen lässt. Also muss sie älter als Homer sein. Ich denke die unbedingte Nothwendigkeit dieser Schlussfolgerungen muss jedem einleuchten.

Iason hat ursprünglich mit der alten Königssage der Lemnier nichts zu schaffen, obwohl er schon sehr früh in dieselbe verflochten worden ist. Es ist bemerkenswerth, dass sein Sohn Euneos durch seine Abstammung mütterlicherseits mit der Insel verknüpft wird. Dieser Umstand darf jedoch den Glauben an den ursprünglichen Zusammenhang des Euneos mit Lemnos, der schon der Ilias bekannt ist, nicht irre machen. Die Erklärung für diese Thatsache liegt vielmehr in der eigenthümlichen Stellung, die sowohl des Euneos Mutter Hypsipyle als auch seine Grossmutter Myrine in der lemnischen Localsage einnehmen, in welcher bekanntlich der Gattenmord und die mit diesem zusammenhängende Gynaikokratie eine wichtige Rolle spielen. Myrine ist die Eponyme der an der Westküste der Insel gelegenen Stadt dieses Namens, eine Tochter des Kretheus von Iolkos

---

1) **Nieses** Deductionen sind auch von **Busolt** recipirt worden, für den die ersten 'Umrisse der Argonautensage' erst bei Hesiod sichtbar werden (Griech. Gesch. I 56 A. 1). Den Zusammenstoss mit der *Ἀργὼ πᾶσι μέλουσα* vermeidet **Busolt** freilich. Die Frage, ob der Dichter der Ilias die Argonautenfahrt gekannt habe, ist ja schon im Alterthum aufgeworfen und bald verneinend, bald bejahend beantwortet worden. Besonders instructiv für die antike Beurtheilungsweise solcher Probleme ist folgender, auch in anderer Hinsicht interessante Passus des Strabon I 45 ,*φησὶ γὰρ (Δημήτριος) τὸν Ἀχιλλέα Λέσβον μὲν πορθῆσαι καὶ ἄλλα χωρία, Λήμνου δ' ἀποσχέσθαι καὶ τῶν πλησίον νήσων διὰ τὴν πρὸς Ἰάσονα καὶ τον υἱὸν Εὔνεων συγγένειαν τότε τὴν νῆσον κατέχοντα.*' *Πῶς οὖν ὁ ποιητὴς τοῦτο μὲν ᾔδει, διότι συγγενεῖς ἢ ὁμοεθνεῖς ἢ γείτονες ἢ ὁπωσοῦν οἰκεῖοι ὑπῆρχον ὅ τε Ἀχιλλεὺς καὶ ὁ Ἰάσων, τοῦτο δ' ἠγνόει, πόθεν ἦλθε τῷ Ἰάσονι, Θετταλῷ καὶ Ἰωλκίῳ ὑπάρχοντι, ἐν μὲν τῇ πατρίδι μηδεμίαν καταλιπεῖν διαδοχὴν, Λήμνου δὲ καταστῆσαι κύριον τὸν υἱόν;*

(Schol. Apoll. Rh. I 601). Man ersieht hieraus die nahen Beziehungen zur gegenüberliegenden thessalischen Küste, eine Verbindung, deren hohes Alter dadurch beglaubigt wird, dass Iason, der Enkel des Kretheus, ebenfalls von Iolkos aus nach Lemnos fährt.[1]) Er und seine vielbesungene Schaar sind in der alten Sage die Repräsentanten des Minyerthums, das auf diesem Wege seinen Einzug in Lemnos hält.[2]) Denn es darf wohl als unumstössliches Resultat der weitblickenden Forschungen O. Müllers gelten, dass sich hier an der Mündung des pagasaiischen Meerbusens die Urheimath und der Hauptsitz des aiolischen Minyerstammes befunden haben.[3]) Der mythische Stammvater desselben ist Aiolos, den sich die Ortssage in Iolkos heimisch denkt (Pind. Pyth. IV 108). Nach Apollodor (I 9, 11) soll erst Kretheus, der älteste Sohn des Aiolos, diese Stadt gegründet haben. Er freit die sagenberühmte Tyro, die Tochter seines Bruders Salmoneus, und herrscht hier als ein mächtiger König, nachdem er die ureinwohnenden Pelasger aus ihren Sitzen vertrieben hat.[4]) Sein Bruder ist Athamas, ursprünglich gleich ihm in Thessalien localisirt, wo das athamantische Gefilde nach ihm benannt war und die alte Stadt Orchomenos seinen Herrschersitz bezeichnete.[5]) Mit diesen Orten ist er dann nach Boiotien gewandert. Für ihn und sein Geschlecht ist der

---

1) Schon Hesiod nennt Iolkos als Ausgangspunkt der Fahrt (Th. 997).

2) Simonides im Schol. Apoll. Rh. I 763 *Μινυήιος ὁ Ἰαώλκιος· τὴν γὰρ Ἰωλκὸν Μινύαι ᾤκουν, ὥς φησι Σιμωνίδης ἐν Συμμίκτοις.* Herod. IV 145 *οἱ δὲ τῷ ἀγγέλῳ εἰρωτέοντι ἔλεγον, ὡς εἴησαν μὲν Μινύαι, παῖδες δὲ εἶεν τῶν ἐν τῇ Ἀργοῖ πλωόντων ἡρώων, προσσχόντας δὲ τούτους ἐς Λῆμνον φυτεῦσαι σφέας.* Pind. Pyth. IV 69.

3) Leider hat O. Müller dieses klare Ergebniss seiner Untersuchungen nachträglich durch die Bemerkung getrübt, dass es eigentlich die Minyer des boiotischen Orchomenos gewesen seien, auf die sich die Argonautenfahrt zurückbeziehe (Orch. 261). Wie soll man sich bei dieser Annahme Iolkos als Ausgangspunkt der Fahrt erklären? Die Sage würde in diesem Fall doch sicherlich an Aulis anknüpfen, wie die Ilias an Aulis anknüpft. Das thessalische Orchomenos ist gut verbürgt und wird ausdrücklich als minyeisch bezeichnet (Plin. N. H. IV 8 'In Thessalia Orchomenus Minyius'. Eustath. 272, 29 *ἔστι δὲ Θετταλικὸς Ὀρχομενὸς, οὗ καὶ αὐτοῦ σώζεται μέχρι καὶ νῦν ἡ κλῆσις.* Schol. Apoll. Rh. II 1186 *ἔστι γὰρ Ὀρχομενὸς καὶ ὄρος καὶ πόλις Θεσσαλίας καὶ Βοιωτίας.* Schol. B 511. Diod. XX 110).

4) Od. λ 236. Hesiod. Katal. 23. Salmoneus gehört in die Pisatis, wo er Eponymos der Stadt *Σαλαμώνα* ist (Röhl IGA 121. Strabon VIII 356). Seine Aufnahme in die Genealogie der Aioliden ist erst, wie v. Wilamowitz (Isyllos 101) richtig bemerkt hat, durch die Völkerbewegung hervorgerufen worden, welche so viele thessalische Heroen- und Ortsnamen in den Peloponnesos verpflanzt hat.

5) Apoll. Rh. II 514 *ἂμ πεδίον Φθίης Ἀθαμάντιον ἀμφί τ' ἐρυμνὴν Ὄθρυν.* Schol. *Ἀθαμάντιον πεδίον οὕτω καλούμενον περὶ τὴν Ἄλον.*

uralte Gentildienst des 'Würgegottes' charakteristisch, der sowohl im phthiotischen Thessalien (in Halos beim athamantischen Gefilde) als auch in Boiotien (am Berge Laphystion nördlich von Orchomenos) seine Verehrungsstätten hatte. Herodot (VII 197) übermittelt uns die authentische Fassung der altthessalischen Localsage (*ἐπιχώριος λόγος*): Athamas und Ino sinnen ihrem eigenen Sohne Verderben, weswegen ihnen die Gottheit als Strafe auferlegt, dass der jedesmal älteste Spross des Geschlechtes schonungslos geopfert werden soll, sobald es gelang, ihn beim Betreten des städtischen Prytaneions zu ergreifen.[1] Während Herodot die Gottheit, der dieser religiöse Brauch galt, Zeus nennt (der sich mit dem lykaiischen nah berühren würde) und Pausanias (I 24, 2) dieselbe allgemein mit dem Namen *Λαφύστιος* bezeichnet, lesen wir im Et. M. 557, 51 *Λαφύστιος Διόνυσος ἀπὸ τοῦ ἐν Βοιωτίᾳ ὄρους*. Letztere Angabe stimmt aufs beste zum Athamasmythos, in dem Dionysos bekanntlich eine hervorragende Rolle spielt (Apoll. III 4, 3). In diesem Sinne werden die rasenden Bacchantinnen *Λαφύστιαι γυναῖκες* (Lyk. Alex. 1237 u. Schol.) genannt. Sie sind die Dienerinnen des Gentilgottes der Athamantiden, des *Διόνυσος ὠμηστής, ᾧ ζῶντας ἀνθρώπους ἔθυον οἱ πάλαι*. Wir haben hier eine uralte aiolische Stammessage, deren Grundzüge in dem orchomenischen Mythos von den drei Töchtern des Minyas wiederkehren. Wie Plutarch (quaest. gr. 38) berichtet, sollen diese, von dionysischem Wahnsinn ergriffen, nach Menschenfleisch verlangt und, nachdem sie um ihre eigenen Kinder das Loos geworfen, den Sohn der Leukippe Hippasos zerfleischt haben. Hiernach seien die Weiber *Αἰολεῖαι*, die Männer *Ψολόεις* genannt worden, und noch bis zu Plutarchs Zeit bestände in Orchomenos ein Adelsgeschlecht, in dem diese Bezeichnungen üblich seien.[2] Alle Jahre am Agrionienfeste fände aber eine Ver-

---

1) Dass diese Sitte noch im vierten Jahrhundert bestanden hat, zeigt Plat. Min. 315 *οἱ ἐν τῇ Λυκαίᾳ οὗτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν Ἕλληνες ὄντες*. Dasselbe Motiv wiederholt sich in anderen dem dionysischen Kreise angehörigen Sagen, z. B. bei der Tödtung des Itys durch seine Mutter Prokne, bei der Zerreissung des Pentheus durch Agaue, bei der Zerfleischung des Orpheus durch die dionysischen Mainaden. Auch die bekannte Erzählung in Plutarchs Themistokles (13 *ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας ὠμηστῇ Διονύσῳ προσευξάμενον*) gehört in diesen Zusammenhang. Mit dem 'Molochdienst der Phoenikier' (Busolt Gr. Gesch. I 57) haben diese Religionsgebräuche nichts zu schaffen.

2) Eine etwas veränderte Fassung derselben Sage hat Anton. Liber. 10 aus Korinna und Nikandros geschöpft, wo in üblicher Weise noch eine Metamorphose angehängt ist, ebenso Ov. Met. IV 1 ff und Ailian var. hist. III 42.

folgung der Jungfrauen dieses Geschlechtes durch den Dionysospriester statt, der ihnen mit dem Schwerte in der Hand nachsetze und die, welche er ergriffen, tödten dürfe.[1]) Doch traf sich's zu Plutarchs Zeit, dass der verfolgende Priester Zoilos, der eine Jungfrau auf diese Weise umgebracht hatte, an einer faulenden Wunde erkrankte und starb, worauf die Orchomenier, von einer Landplage befallen, dem Priestergeschlechte die erbliche Würde nahmen (*ἐκ τοῦ γένους τὴν ἱερωσύνην μετέστησαν ἐκ πάντων αἱρούμενοι τὸν ἄριστον*). Interessant und für den Charakter der Sage bezeichnend sind die Gattungsnamen, die Plutarch den Weibern und Männern des Geschlechtes beilegt. Die *Αἰολεῖαι* sind offenbar nichts anderes, als die Aiolerinnen, die Nachkommen des Aiolos, wie denn ihr Vater Minyas ausdrücklich *Αἰολίδης* genannt wird.[2]) Im Gegensatz zu ihnen, den 'Glänzenden' oder 'Strahlenden' heissen die Männer *Ψολόεις* d. h. die 'Russigen' oder 'Trauernden', sie sind nach Plutarch in Folge des Mordes *δυσειματοῦντες ὑπὸ λύπης καὶ πένθους* und nehmen in der Sage gegenüber den Weibern eine gedrückte und untergeordnete Stellung ein.

Diesen altaiolischen Cultgebräuchen und Sagenüberlieferungen liegen ohne Zweifel dieselben dunkelen Erinnerungen zu Grunde, die in Lemnos die bekannten Fabeln vom Männermorde und der daraus entspringenden Gynaikokratie veranlasst haben. Es ist sehr merkwürdig, dass sich die Argonauten, deren Fahrt ja zu dem Sühnopfer der Athamantiden in directer Beziehung steht, vorzugsweise von Töchtern des Minyas herleiten: die Minyade Klymene gilt bekanntlich für die Stammmutter der erlauchtesten thessalischen Helden, die an der Fahrt Theil nehmen (Iason, Iphiklos, Klymenos, Admetos).[3]) Auf die amazonisch-ritter-

---

1) Auf einen von diesem abweichenden Hergang des Festes weisen die Worte bei Plut. Symp. VIII prooem. *οὐ φαύλως οὖν καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς Ἀγριωνίοις τὸν Διόνυσον αἱ γυναῖκες ὡς ἀποδεδρακότα ζητοῦσιν.*

2) Die Erklärung des Scholiasten zu Apoll. Rh. III 1094, dass Minyas *κατὰ μητέρα Αἰολίδης* sei, ist in diesem Zusammenhange nicht ohne Bedeutung. Eine Ignorirung des männlichen Geschlechtes spricht sich auch darin aus, dass die von Minyas stammenden *Αἰολεῖαι*, obwohl sie Kinder haben, doch *κόραι* genannt werden (Korinna bei Ant. Lib. a. a. O.). O. Müller (Orch. 166), der die Minyerinnen Oleiae 'Verderberinnen' nennt, hat die Bedeutung dieser Sage ebenso missverstanden wie Plutarch, der die etymologische Unmöglichkeit *Αἰολεῖαι οἷον ὀλοαί* vorträgt.

3) Nach Apollonios (I 230) heissen die Argonauten deshalb Minyer, *ἐπεὶ Μινύαο θυγατρῶν οἱ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι ἀφ' αἵματος εὐχετόωντο ἔμμεναι.* Vgl. die Scholien zu dieser Stelle und zu I 45. Ebenso heisst es bei Hygin (fab. 14) von den Argonauten: 'Hi autem omnes Minyai sunt appellati, vel quod plurimos eorum

lichen Namen der drei Minyerinnen von Orchomenos *Λευκίππη*, *Ἀρσίππη*, *Ἀλκαθόη* hat schon Welcker (Aesch. Tril. 591) aufmerksam gemacht. Auch *Ἑρμίππη*, die Mutter des Minyas, trägt einen bedeutungsvollen Namen.[1]) Und vollends die lemnischen Weiber, mit denen sich die Argonauten gleich nach ihrer Landung in Wettkämpfe einlassen, was sind sie anderes, als ein ritterliches Amazonenvolk?[2]) Wenn die Königin Hypsipyle sich mit Erginos, dem Helden von Orchomenos, im Wettlaufe misst, werden wir da nicht lebhaft an die *πολύσκαρθμος Μυρίνη* der Ilias erinnert? Die gleichnamige Stadt der Aiolis soll von dieser alten Amazonenfürstin den Namen erhalten haben (Strabon XII 573), während andere sie von der lemnischen Königin dieses Namens, der Mutter der Hypsipyle, ableiteten (Hekataios bei St. B. s. *Μύρινα*). Wir werden beide schwerlich von einander trennen dürfen. Die Anknüpfung der kleinasiatischen Gründungssage an Lemnos ist nicht zufällig, sondern findet in den analogen Institutionen beider Länder ihre historische Begründung und Bestätigung. Dem gynaikokratischen Regiment der Lemnierinnen, die sich ihrer Gatten und Väter entledigt hatten, entsprechen aufs genaueste die Einrichtungen und Sitten der *Ἀμαζόνες ἀνδροκτόνοι*, bei denen die Männer entweder eine geknechtete Stellung einnahmen oder ebenfalls aus dem Wege geräumt waren, in welchem Falle die Weiber nur zu bestimmten Zeiten sich mit fremden Männern vereinigt haben sollen. Die Reminiscenzen an eine ehemalige Herrschaft der Weiber knüpfen sich aber nicht nur an das kleinasiatische Myrine, sondern an die meisten Städte der Aiolis. So hiess es von Kyme, dass diese Stadt nach einer gleichnamigen Amazone benannt worden sei (der alte Name der Stadt soll *Ἀμαζόνειον* gelautet haben)[3]), von Gryneia, dass die Stadt von der Amazone Gryne, die hier von Apollon geschändet worden

---

filiae Minyae pepererunt, vel quod Iasonis mater Clymenes Minyae filiae filia erat.' Klymene ist auch Amazonenname (Hyg. fab. 163).

1) Die für die Amazonen charakteristische Verbindung mit dem Ross ist auch in dem Namen des Sohnes der Leukippe *Ἵππασος* ausgedrückt. Bemerkenswerth ist ferner die Dreizahl der Orchomenierinnen, die bei den Amazonen wiederkehrt (Apoll. Rh. II 996 *κεκριμέναι κατὰ φῦλα διάτριχα ναιετάασκον*).

2) Apollod. I 9, 17 sagt von den Argonauten *προσσχόντες οὖν τοτε γυναικοκρατουμένῃ τῇ Λήμνῳ μίσγονται ταῖς γυναιξίν*, denn die Insel ist infolge des Väter- und Gattenmordes *ἀνδρῶν ἔρημος*.

3) Ephoros bei Strabon XII 550. St. B. s. *Κύμη*. Diod. III 55. Klügmann Die Amazonen in der attischen Literatur und Kunst Stuttg. 1875. Philol. XXX 524 ff. Die historisch-ethnologische Seite des Amazonenthums ist hier in ganz unzureichender Weise behandelt worden.

war, den Namen erhalten habe[1]), von Pitane und Mytilene, dass sie nach amazonischen Heerführerinnen benannte Stiftungen dieses Volkes seien.[2]) Auch Smyrna, das die Ionier später den Aiolern entrissen, soll einer Amazone seinen Namen verdanken.[3]) Dass die Verbindung der Amazonen mit diesen Gegenden nicht erst aus der Phantasie jüngerer Dichter entsprungen ist, sondern in sehr alte Zeiten zurückreicht, beweist das bei Ilion gelegene Grabmal der Myrine (*B* 811).

Dieser ganze Complex in sich zusammenhängender Traditionen findet in den uralten, historisch jedoch gut verbürgten Wechselbeziehungen zwischen dem pagasaiischen Golf und der kleinasiatischen Aiolis seine Erklärung. Auch die Amazonen der Aiolis sind nichts anderes als *Αἰολεῖαι*. Hierin liegt die Verknüpfung, welche die lemnischen Weiber sowohl mit den männerfeindlichen Aiolerinnen von Orchomenos als auch mit den männermordenden Amazonen Kleinasiens verbindet. Wir schauen hier in eine Zeit, in welche die Geschichte nicht mehr hinabreicht. Die Cultur, die wir hier antreffen, ist eine vorhellenische, die ihre Spuren sowohl auf den Inseln als auch auf den beiderseitigen Gestaden des aigaiischen Meeres zurückgelassen hat. Wer will ihre Zeit fixiren oder ihren Ausgangspunkt bestimmen? Nur soviel lässt sich mit Sicherheit erkennen, dass diese Zustände das geistige Leben der Völker einst viel tiefer durchdrungen haben, als es nach den vorhandenen trümmerhaften Berichten erscheinen will, die einer Zeit angehören, welche jenen Verhältnissen längst entfremdet war.

Um so willkommener müssen uns die Ergänzungen sein, welche späteres Recht und Herkommen zu den Beobachtungen liefern, die wir auf dem Gebiete der Sage gemacht haben. In einem interessanten aus der Insel Kos stammenden Namensverzeichniss wird eine lange Reihe Personen aufgezählt, die auf Grund ihrer in weiblicher Linie gerechneten Abstammung an einem bestimmten Cultus Theil haben und die ihrem Namen ausser dem des Vaters stets noch den der Mutter beifügen, bei der auch die weitern Vorfahren oft bis zur dritten oder vierten Stelle angegeben sind, während die Ahnenreihe in männlicher Linie nie über

1) Serv. Verg. Aen. IV 325. Die auffallende Verbindung des Apollon mit der Amazone ist wohl erst erfunden worden, als das bekannte Heiligthum des gryneischen Apollon zu seiner grossen Bedeutung gelangt war. Herod. I 147. Strabon XIII 622. Paus. I 21, 7.

2) Diod. III 55.

3) Ephoros bei Strabon XII 550. St. B. s. *Σμύρνα*. Tac. An. IV 56. Plin. n. h. V 118.

den Vater hinausgeführt ist.[1]) Wir entnehmen dieser Inschrift ausserdem den der späteren hellenischen Sitte widersprechenden Brauch, dass der vom Vater überkommene Cult durch die Töchter auf ihre Kinder weitervererbt wurde. Der französische Herausgeber der Urkunde hat zu ihrer Erklärung mit Recht die Note des Stephanos (s. *Κῶς· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Καρίς*) herangezogen und die aus dieser Inschrift sich ergebenden familienrechtlichen Zustände mit der ehemaligen karischen Bevölkerung der Insel in Verbindung gebracht.[2]) Analoge auf matriarchalischem Princip beruhende Verhältnisse finden wir bei dem mit den Karern nahe verwandten Volksstamm der Lykier, die sich noch zu Herodots Zeiten nicht nach ihren Vätern, sondern nach den Müttern genannt haben sollen (Herod. I 173 *καλέουσι ἀπὸ τῶν μητέρων ἑωυτοὺς καὶ οὐκὶ ἀπὸ τῶν πατέρων· εἰρομένου δὲ ἑτέρου τὸν πλησίον τίς εἴη, καταλέξει ἑωυτὸν μητρόθεν καὶ τῆς μητρὸς ἀνανεμέεται τὰς μητέρας*). Auch die erbrechtlichen Grundsätze stimmen hier in auffallender Weise mit den koischen überein: *Λύκιοι τὰς γυναῖκας μᾶλλον ἢ τοὺς ἄνδρας τιμῶσι καὶ καλοῦνται μητρόθεν, τὰς δὲ κληρονομίας ταῖς θυγατράσι λείπουσι, οὐ τοῖς υἱοῖς* (Nikolaos von Damaskos FHG III 461). Dieser Rechtszustand wird von Herakleides Lembos als uralte Landessitte bezeugt (15 *Λύκιοι διῆγον ληστεύοντες· νόμοις δὲ οὐ χρῶνται, ἀλλ' ἔθεσι καὶ ἐκ παλαιοῦ γυναικοκρατοῦνται*).[3]) Das ist offenbar der Grund, weswegen auch Lykien in der alten Sage ein

---

1) O. Rayet Annuaire de l'association pour l'encouragement des etudes greques en France (Paris 1875) 29 ff. M. Dubois de Co insula (Paris 1884) 34 ff. Die 'phantastisch-synkretistischen' Ausführungen Bachofens über das 'Mutterrecht' verdienen in der heutigen Wissenschaft wohl kaum noch einen Platz.

2) Nur durfte er sich, was die Karer betrifft, nicht auf Herod. I 173 berufen. Dagegen ist es beachtenswert, dass die karischen Weiber weder in Gemeinschaft mit ihren Männern speisten noch dieselben beim Namen riefen, welche Sitte Herodotos auf die Ermordung der Männer durch die Ioner zurückführt (I 146 *διὰ τοῦτον δὲ τὸν φόνον αἱ γυναῖκες αὗται νόμον θέμεναι σφίσι αὐτῇσι ὅρκους ἐπήλασαν καὶ παρέδοσαν τῇσι θυγατράσι μή κοτε ὁμοσιτῆσαι τοῖσι ἀνδράσι μηδὲ οὐνόματα βῶσαι τὸν ἑωυτῆς ἄνδρα*). Der Brauch ist natürlich älter als die sich daran knüpfende Legende. Auf gynaikokratische Zustände weist ferner die bei den Koern übliche Sitte, dass der Heraklespriester beim Opfer Weiberkleidung anlegte, sowie der Brauch, dass die koischen Jünglinge ihre Bräute in Frauentracht begrüssten (Plut. quaest. gr. 58). Auch gehört hierher, was Plutarch (de mul. virt. 7) über die karischen Weiber von Kryassos erzählt (darnach Polyainos VIII 64).

3) O. Treuber Gesch. d. Lykier (Stuttg. 1887) 120 constatirt zwar diese merkwürdige Seite des lykischen Culturlebens, verfolgt sie aber nicht über den engen Rahmen dieser Landschaft hinaus. Auch was er über Lykien sagt, genügt nicht.

wichtiger Sitz der Amazonenherrschaft geworden ist, die hier von dem einheimischen Heros Bellerophon bekämpft wird (*Z* 186).[1]) Die Gestalt dieses Helden ist mit den verschiedensten Zügen des altlykischen Lebens aufs innigste verwoben, seine Abenteuer schmücken die Grabkammern dieses Volkes und zahlreiche Localtraditionen gedenken seiner Beziehungen zu den Frauen des Landes, wie denn auch die xanthische Sitte des *μὴ πατρόθεν ἀλλ' ἀπὸ μητρῶν χρηματίζειν* auf ihn zurückgeführt wird.[2]) Dieselbe Erscheinung, hier durch mythische Umhüllung verdunkelt, zeigt sich im Lichte der Geschichte bei den epizephyrischen Lokrern, die noch zu Aristoteles' Zeit einen Adel von hundert Ge-

1) E. Meyer (G. d. A. I 304) bemerkt über die Amazonensagen: 'Was der Kern und die ursprüngliche Bedeutung der Sage ist, ist bis jetzt noch nicht ermittelt, ebensowenig, weshalb sie an den betreffenden Stätten localisirt wurde.' Die letztere Frage ist eine historische und lässt sich nur auf historischem Wege lösen. Ich habe die Richtung bezeichnet, in der mir eine Lösung zu liegen scheint. Auch dass die Amazonen in einer jüngern Ueberlieferungsreihe nach Norden zu den skythischen Völkern sowie nach Libyen geführt werden, ist gewiss kein Zufall, sondern ihr Erscheinen in diesen Gegenden hängt offenbar ebenfalls mit den bei diesen Völkerstämmen noch historisch nachweisbaren matriarchalischen Zuständen zusammen (Herod. IV 110. II 35. Soph. O. C. 337. Diod. I 27).

2) Nymphis von Herakleia bei Plut. de mul. virt. 9. Der Stammbaum des Bellerophon geht bekanntlich auf Aiolos zurück. In diesen Zusammenhang gehört ferner die Thatsache, dass Sarpedon, der Enkel des Bellerophon in mütterlicher Linie, vor Glaukos, dem directen Enkel desselben, bei der Erbfolge bevorzugt wird, eine schon den alten Homerkritikern befremdliche Erscheinung, die ihnen zu verschiedenen Erklärungsversuchen Anlass gegeben hat (Eustath. M 101 *περὶ δὲ Σαρπηδόνος ἀπορήσαντές τινες, διὰ τί αὐτὸς ἄρχει Λυκίων καὶ οὐ Γλαῦκος, ἐπεὶ ὁ μὲν ἐξ ἀῤῥένων. Ἱππολόχου γὰρ υἱὸς, Σαρπηδὼν δὲ Λαοδαμείας, ἀδελφῆς Ἰσάνδρου καὶ Ἱππολόχου, τῶν Βελλεροφόντου υἱῶν, λύουσι λέγοντες, ὅτι κατὰ τιμὴν Λαοδαμείας γέγονεν*). Der Einfluss der lykischen Frauen zeigt sich noch zur Zeit des Brutus bei der Uebergabe Pataras (Plut. Brut. 32). Unter den kleinasiatischen Völkern waren die Lykier, wie G. Meyer (Bezzenbergers Beiträge 1886, 200) auf Grund des Namenmaterials überzeugend nachgewiesen hat, am nächsten mit den nördlich von ihnen wohnenden Karern verwandt. Nach den Lykiern stehen den Karern die Phryger am nächsten. Es ist sehr beachtenswerth, dass das Alphabet der von Cousin und Durrbach (Bull. de corr. hellén. X 1 ff.) entdeckten, einer vorgriechischen Bevölkerung angehörigen Inschrift von Lemnos sich mit dem phrygischen fast deckt (A. Kirchhoff Gesch. d. griech. Alphab.[4] 54 ff.). Wie die historischen Zeugnisse, so weisen auch die sprachlichen Indicien auf Thrakien als Heimath der Phryger (E. Meyer G. d. A. I 299. G. Meyer a. a. O. 201). Ich habe bereits oben Gelegenheit gehabt, auf die thrakischen Sagen von der Tödtung des Itys, Pentheus, Orpheus hinzuweisen. Auch ist es zu erwägen, dass die thrakischen Mainaden, die den Orpheus zerreissen, auf Vasenbildern genau den Typus der Amazonendarstellungen tragen (A. Rapp Beziehungen des Dionysoscultes zu Thrakien und Kleinasien 25).

schlechtern in weiblicher Linie besassen.[1]) Da die beste Ueberlieferung des Alterthums die Leleger als Vorfahren der Lokrer betrachtet, so wird man auch in diesem Fall den Ursprung dieser Einrichtung an der Südwestküste Kleinasiens zu suchen haben, wo die frühesten Sitze dieses dunkeln Volksstammes übereinstimmend angenommen werden.[2]) Wie eine Angabe des Klearchos (*περὶ βίων*) beweist, hat auch die alte Bevölkerung Lydiens einst gynaikokratischen Principien gehuldigt (Athen. XII 515 *καὶ τέλος τὰς ψυχὰς ἀποθηλυνθέντες ἠλλάξαντο τὸν τῶν γυναικῶν βίον διόπερ καὶ γυναῖκα τύραννον ὁ βίος εὕρετο αὐτοῖς*). Wir befinden uns hier in der Urheimath des später nach Italien ausgewanderten Volksstammes der *Τυῤῥηνοί*. Der griechische Name dieses Stammes ist ein regelrecht gebildetes Ethnikon von *Τύῤῥα*, einer alten Stadt im südlichen Lydien (Et. M. 711, 55), deren Eponymos *Τυῤῥηνός*, in der Landessage ein Sohn des lydischen Königs Atys und Bruder des Lydos, bei Gelegenheit einer verheerenden Hungersnoth das nach ihm benannte Volk nach Italien geführt haben soll, wo dasselbe unter dem Namen der Etrusker nachmals zu Blüthe und Ansehen gelangte (Herod. I 94). Den durch nichts zu verdächtigenden Inhalt dieser Ueberlieferung zu ignoriren liegt um so weniger ein Grund vor, als dieselbe auch durch merkwürdige Uebereinstimmungen der bei beiden Völkern herrschenden

---

1) Aristoteles bei Polyb. XII 5, 6 *πάντα τὰ διὰ προγόνων ἔνδοξα παρ' αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γυναικῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν ἱστόρουν, οἷον εὐθέως εὐγενεῖς παρά σφισι νομίζεσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν λεγομένους.* 8 *τούτων δέ τινας τῶν γυναικῶν συνεξᾶραι μετὰ τῆς ἀποικίας, ὧν τοὺς ἀπογόνους ἔτι νῦν εὐγενεῖς νομίζεσθαι καὶ καλεῖσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν.* Ferner hebt es Aristoteles als etwas charakteristisches hervor, dass bei den epizephyrischen Lokrern das Amt eines *φιαληφόρος* von Jungfrauen bekleidet würde, was *διὰ τὴν ἀπὸ τῶν γυναικῶν εὐγένειαν* geschehen sei. Dieser Zusammenhang lässt auch Pindars *Ζεφυρία Λοκρὶς παρθένος* in einem anderen Lichte erscheinen (Pyth. II 35).

2) E. Meyer G. d. A. I 301. Strabon (VII 322) bezeugt, dass Aristoteles *τοὺς νῦν Λοκροὺς Λέλεγας καλεῖ* und citirt als Beleg für die Identität den Hesiodvers *ἤτοι γὰρ Λοκρὸς Λελέγων ἡγήσατο λαῶν* (fr. 141 Rz.). Von der Stadt Physkos, die sich sowohl in Lokris als auch in Karien fand, heisst es bei Steph. Byz. s. *Φύσκος· δὲ, ἀφ' οὗ οἱ Λέλεγες οἱ νῦν Λοκροί.* Strabon verlegt die Stammsitze dieses Volkes ausdrücklich nach Karien: VII 322 *τοὺς δὲ Λέλεγας τινὲς μὲν τοὺς αὐτοὺς Καρσὶν εἰκάζουσιν, οἱ δὲ συνοίκους μόνον καὶ συστρατιώτας. διόπερ ἐν τῇ Μιλησίᾳ Λελέγων κατοικίας λέγεσθαί τινας πολλαχοῦ δὲ τῆς Καρίας τάφους Λελέγων καὶ ἐρύματα ἔρημα Λελέγεια καλούμενα.* XIII 611 *ἐν ὅλῃ δὲ Καρίᾳ καὶ ἐν Μιλήτῳ Λελέγων τάφοι καὶ ἐρύματα καὶ ἴχνη κατοικιῶν δείκνυται.* Vgl. F. Dümmler Mitth. d. arch. Instit. XI 44. E. Thrämer Pergamos (Lpz. 1888) 358. Es ist sehr beachtenswerth, dass auch die Erinnerungen an die Amazonen vor allem an Grabstätten und Gräberculte anknüpfen.

familienrechtlichen Bestimmungen beglaubigt wird. Wie die altetruskischen Grabschriften ausweisen, wurde der Name der Mutter dem Verstorbenen in weitaus zahlreicheren Fällen als der des Vaters beigefügt, und zwar findet sich erstere in den Inschriften nicht mit dem Vornamen sondern mit ihrem Familiennamen verzeichnet. Zugleich hat sich hier noch in einigen alten Geschlechtern die Sitte erhalten, dass beim Hineinheirathen in eine andere Familie die Kinder den Mutternamen neben dem des Vaters fortführten.[1]) Wenn in Müller-Deeckes 'Etruskern' hieraus der Schluss gezogen wird, dass die Frauen in den etruskischen Familien ein bedeutendes Ansehen genossen hätten, so glaube ich, dass wir wohl weiter gehen und auch in diesem Brauch die deutlichen Spuren matriarchalischer Verfassungsformen erkennen dürfen. Erwägt man weiter, dass die Volksbegriffe des Tyrrhenischen und Pelasgischen zu allen Zeiten als identisch gegolten haben, so gewinnt es in der That einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit, dass die bevorzugte Stellung des Weibes noch ein Erbtheil jener vorgriechischen Bevölkerung gewesen ist, die in mythischer Urzeit einen grossen Theil der Inseln und Küstenländer des aigaeischen Meeres inne hatte, die aber nie als nationale Einheit empfunden worden ist. Den Griechen ist dieses durch Seeraub und Laviren nicht minder als durch seine Kunstübung und Religiosität charakteristische Volk jederzeit als ein nach Sprache und Sitte fremdes Element erschienen, das sie mit Recht in ihre Vorzeit projicirt haben. Auch wir kennen die Cultur dieser als Nation verschollenen oder in anderen Stämmen aufgegangenen Bevölkerung nur aus der nachfolgenden, meist aus Aiolern oder Ioniern bestehenden Völkerschicht. Nur einen Bruchtheil jenes alten Urvolkes bildete der Stamm, welcher einst das Kaystrosthal und verschiedene Punkte der lydisch-karischen Küste bewohnte[2]), wo er den Namen Tyrrhener empfing, der dann auch auf die

1) Müller-Deecke Etrusker I 376. 499.

2) Hieraus folgt noch keineswegs, dass dieses Volk mit den Lydern gleicher Nationalität gewesen wäre (Herod. I 94). Es sind besonders die Seeküsten, welche von den Pelasgern besetzt werden, während die hellenischen Städte bekanntlich *διὰ τὴν λῃστείαν ἐπὶ πολὺ ἀντισχοῦσαν ἀπὸ θαλάσσης μᾶλλον ᾠκίσθησαν* (Thuk. I 7). Schon die alte Sage denkt sich die tyrrhenischen Seeräuber, die den Dionysos entführen, in Maionien heimisch. In diese Gegend weist uns ferner die beim Samier Menodotos erhaltene Legende, dass die Argiver sich an die Tyrrhener mit der Bitte gewandt hätten, das Bild der Hera aus dem samischen Tempel zu entführen (Athen. XV 672). Ebenso bekundet das am Kaystros gelegene Larisa den Zusammenhang der Pelasger mit dieser Gegend (Strabon IX 440). Weiter nach Süden berührt sich das Pelasgische mit dem Karischen (St. B. s. *Νινόη· ἡ ἐν Καρίᾳ Ἀφροδισιὰς κτι-*

stammverwandte Bevölkerung ausgedehnt wurde, welche die nördlichen Inseln Lemnos, Imbros, Samothrake sowie verschiedene Gegenden des diese Inseln umschliessenden Festlandes besetzt hatte.[1]) Wenn v. Wilamowitz (Kydathen 144) die Pelasger zu einem 'relativen Volksbegriff' verflüchtigt, der nur 'in Bezug auf einen anderen Stamm', von dem er vertrieben wird, da sei, so kann ich mich ihm nicht ganz anschliessen. Schon die Stellung, welche dieses Volk in der Ilias einnimmt, verbietet es uns, dasselbe seiner ethnologischen Individualität völlig zu ent-

---

σθεῖσα ὑπὸ τῶν Πελασγῶν ⟨ἢ⟩ Λελέγων). Auf die Anwesenheit der Pelasger an der karischen Küste weist auch das bei den Paroimiographen und anderwärts erhaltene Sprichwort *Τερμέρια κακά* (Suid. s. *Τερμέρια κακά· περὶ Καρίαν χωρίον Τερμέριον καλεῖται, ᾧ ἐχρῶντο οἱ Τυῤῥηνοὶ δεσμωτηρίῳ*), woraus die rationalisirende Herakleslegende ein Ungeheuer *Τέρμερος* gebildet hat, dem Herakles zur Strafe für seine Unthaten das Genick bricht (Plut. Thes. 11). Die einheimische Sage drückt diese alten Völkerzusammenhänge dadurch aus, dass sie *Τυῤῥηνός, Λυδός* und *Κάρ* zu Brüdern macht (Herod. I 94. 171). Nach Menekrates war einst die ganze ionische Küste Kleinasiens in den Händen der Pelasger (Strabon XIII 621 *Μενεκράτης γοῦν ὁ Ἐλαΐτης ἐν τοῖς περὶ κτίσεων φησι τὴν παραλίαν τὴν νῦν Ἰωνικὴν πᾶσαν ἀπὸ Μυκάλης ἀρξαμένην ὑπὸ Πελασγῶν οἰκεῖσθαι πρότερον καὶ τὰς πλησίον νήσους*), womit es sich nicht vereinigen lässt, dass die Pelasger nur zu den Ioniern des europäischen 'Festlandes' und der 'Inseln' ein Correlat gebildet hätten, während in Asien 'Karer' oder sonstige 'wirkliche Völker' diese Rolle gespielt hätten (v. Wilamowitz Kydathen 145). Die Dissertation von S. Bruck (Quae veteres de Pelasgis tradiderint. Breslau 1884) ist ihrem Titel entsprechend eine blosse Citatensammlung. Inhaltsreicher sind die Ausführungen von O. Crusius (Beiträge zur griechischen Mythologie und Religionsgeschichte. Lpz. 1886), der freilich zu dem etwas überraschenden Resultat gelangt, dass die Pelasger 'ein orientalisches Volk gewesen seien, wenn nicht von semitischer Herkunft, so doch mit semitischer Cultur' (26). H. Landwehr (Philol. 1887, 121) hat seinen 'dem v. Wilamowitz-Möllendorffs nahekommenden Standpunkt in der Pelasgerfrage' der gelehrten Welt vorenthalten. Es liegt mir fern, ihm denselben entlocken zu wollen, denn schon das, was er a. a. O. über Brucks Dissertation vorbringt, genügt, um zu zeigen, dass sein 'Standpunkt' nichts anderes als eine Verballhornung der geistvollen aber, wie mir scheint, unerweislichen Hypothesen v. Wilamowitzens ist.

1) So sagt z. B. Thukydides (IV 109) von den Bewohnern der Athosakte: *τὸ δὲ πλεῖστον Πελασγικὸν τῶν καὶ Λῆμνόν ποτε καὶ Ἀθήνας Τυρσηνῶν οἰκησάντων.* Vgl. Sophokles bei Dion. Hal. A. R. I 25. Hellanikos bringt den Tyrrhenernamen erst mit der italischen Auswanderung zusammen (Dion. Hal. A. R. I 28 *Ἑλλάνικος δὲ ὁ Λέσβιος τοὺς Τυῤῥηνούς φησι Πελασγοὺς πρότερον καλουμένους ἐπειδὴ κατῴκησαν ἐν Ἰταλίᾳ παραλαβεῖν ἣν νῦν ἔχουσι προσηγορίαν*). Aus dieser Erweiterung des Tyrrhenerbegriffs sind die von Herodot abweichenden Ueberlieferungen zu erklären, in denen Thessalien oder die nördlichen Inseln des aigaeischen Meeres (Lemnos und Imbros, Antikleides bei Strabon V 221) als Ausgangspunkte der tyrrhenischen Uebersiedelung erscheinen.

kleiden. Denn bei Homer erscheinen die Pelasger als ein durchaus gleichwerthiger Volksbegriff inmitten der soeben aus ganz anderen Gesichtspunkten zusammengestellten Völkerstämme der Karer, Lykier, Maionen (Lyder), Leleger, Phryger, Paionen (Thraker), die alle zu dem grossen Bundesheere des Priamos gezählt werden (*K* 428 ff.), und an deren ehemaliger Existenz zu zweifeln kein Grund vorliegt. Von diesem bunten Völkergemisch, dessen Wanderzüge die griechische Geschichte eröffnen, hat die folgende Periode freilich nicht viel mehr als die Namen überkommen, während die Sitten und Anschauungen jener Urzeit gleich den Völkern, denen sie angehörten, einen jähen Untergang gefunden haben. Nur vereinzelt sind uns durch die alten Stammessagen der nachfolgenden Generationen spärliche Trümmer dieser verschollenen Culturepoche gerettet worden. Das gilt vornehmlich von den Pelasgern, dem interessantesten Gliede in dieser Kette. Es ist gewiss kein Spiel des Zufalls, dass sich gerade an die Stätten, wo die alte Volkssage der Aioler uns die Eindrücke eines von der Macht des Weibes beeinflussten Zeitalters wenn auch in verschwommenen Umrissen wiederspiegelt, lebhafte Erinnerungen an ehemalige Pelasgeransiedelungen knüpfen. Auf dem europäischen Festlande ist es vor allem Thessalien, das jederzeit als der Ursitz des Pelasgerthums gegolten hat.[1]) Ebenso hiess es von Boiotien, der Heimath der aiolischen Minyerinnen, dass daselbst vor dem Eindringen der *Βοιωτοί* Pelasger gesessen hätten, die man dann von dort weiter über Attika[2]) nach Lemnos und den nördlichen Inseln ge-

1) B 681. In Thessalien ist der Pelasgername bekanntlich noch in historischer Zeit in Geltung geblieben (Hellanikos bei Harpokr. s. *τετραρχία*). Schol. Apoll. Rh. IV 266 *Ἡ Θεσσαλία δὲ Πελασγία ἐκαλεῖτο ἀπὸ Πελασγοῦ τοῦ βασιλεύσαντος.* Die alte Sagenstadt Iolkos heisst bei Dichtern *Πελασγίς*. Nach Pausanias IV 36, 1 werden die Leleger *ὑπὸ Νηλέως καὶ τῶν ἐξ Ἰωλκοῦ Πελασγῶν* aus Pylos vertrieben. Die Pelasger nehmen unter den Völkerschaften Thessaliens eine frühere Stufe ein als die aiolischen Minyer, von deren Thaten die Landessagen bereits erfüllt sind. Dass auch den Alten die enge Verbindung der Aioler mit den Pelasgern aufgefallen ist, zeigt die Angabe Apollodors: *τοὺς δὲ Πελασγοὺς, ὅτι μὲν ἀρχαῖόν τι φῦλον κατὰ τὴν Ἑλλάδα πᾶσαν ἐπιπολάσαν καὶ μάλιστα παρὰ τοῖς Αἰολεῦσι τοῖς κατὰ Θετταλίαν ὁμολογοῦσιν ἅπαντες σχεδόν τι* (Strabon V 220).

2) Hekataios bei Herod. VI 137. Apollodor bei Strabon IX 401. Die alte lemnische Sage von den geraubten Thrakerinnen ist das Vorbild der attischen, nicht vor dem Anfang des fünften Jahrhunderts entstandenen Legende von der Entführung der Athenerinnen durch die Pelasger. Ebenso ist die attische Tradition von der Ermordung der geraubten Jungfrauen nur eine Doublette zu dem lemnischen Männermorde. Das alte Sprichwort *Λήμνια κακά*, welches Herodot (VI 138) in höchst ungeschickter Weise mit der attischen Sage in Verbindung bringt, hat ursprünglich

langen liess.[1]) Und nicht anders steht es mit der kleinasiatischen Aiolis, die sammt den davorliegenden Inseln im Besitz der Pelasger gewesen sein soll.[2]) Das sind historische Thatsachen, an denen niemand rütteln kann, deren merkwürdiges Zusammentreffen uns aber auch die gesuchte Aufklärung über den Ursprung der Gedankenwelt verschafft, aus der die oben besprochenen Sagenbildungen ihren Stoff geschöpft haben.

Ich wende mich nach dieser langen, aber nothwendigen Digression zur Euneidensage zurück, deren Dunkel durch die hier zusammen-

---

mit dieser nichts zu schaffen. Näheres über diese Fabeln: Quaest. Pisistr. 33. Die attischen Pelasger berühren sich in Hinsicht der ihnen zugeschriebenen Bauthätigkeit nahe mit den Lykiern: wie man jenen die Befestigung des athenischen Königsschlosses zuschrieb, so galten diese für die Bauleute der alten Herrscherhäuser von Tiryns und Mykene (Strabon VIII 373). Bekanntlich decken sich die Anlagen dieser vorhistorischen Bauwerke (C. Wachsmuth Ber. der sächs. Ges. d. Wiss. 1887, 369ff.). Mit den 'Himmelsriesen' haben die Pelasger keine intimeren Beziehungen, als ihre sehr handgreiflichen Bauwerke mit den 'Wolkenburgen'.

1) Die homerischen Bewohner der Insel sind die ἀγριόφωνοι Σίντιες (A 594. ϑ 294), die den Hephaistos besonders verehrten. Wie man dieselben trotz des homerischen Epithetons als rein mythische Gestalten hat fassen können, ist mir unverständlich. Dass die Pelasger auf Lemnos jünger als die aiolischen Minyer seien, weiss nur die durch und durch tendenziös gefärbte attische Ueberlieferung, auf die Welcker (Aesch. Trilogie 208) nicht hätte bauen sollen.

2) Herod. VII 95 Αἰολέες τὸ πάλαι καλεόμενοι Πελασγοί, ὡς Ἑλλήνων λόγος, was sich auf die Aioler das kleinasiatischen Festlandes bezieht. Auf der Insel Lesbos, die in der Amazonensage eine hervorragende Rolle spielt, begegnen uns sehr alte Pelasgertraditionen (St. B. s. Μέταον· πόλις Λέσβου, ἣν Μέτας Τυῤῥηνὸς ᾤκισεν, ὡς Ἑλλάνικος). Nach Diodor (V 81) sollen von Xanthos geführte Pelasger, unter denen doch wohl die altlykische Bevölkerung dieser Stadt zu verstehen ist, nach Besetzung Lykiens sich nach Lesbos gewandt und der Insel den Namen Πελασγία gegeben haben. Der Vater des Xanthos ist Triopas, ein uralter Heros der Aioler (Αἰολίδης Anth. Pal. app. 50, 36), der sowohl in Thessalien als auch auf Kos (St. B. s. Μέροψ) sowie an der karischen Küste zu Hause ist, wo das Triopion nach ihm benannt war. Mayer Giganten und Titanen 113. Auch ist es beachtenswerth, dass die bisher fast nur in Etrurien gefundenen schwarzthonigen Buccherovasen aus Naukratis lesbische Inschriften aus dem sechsten Jahrhundert tragen. Wie die Heroine des thessalischen Larisa für eine Tochter des Pelasgos galt (Hellanikos im Schol. Apoll. Rh. I 40), so brachte man auch das aiolische Larisa mit den Pelasgern zusammen, indem man die bei Kyme gelegene Stadt dieses Namens mit der homerischen Pelasgerheimath identificirte (Strabon XIII 620). Auch das aiolische Pitane gehört in diesen Kreis (Phot. s. Πιτάνη· Ἑλλάνικός φησι γὰρ αὐτὴν ὑπὸ Πελασγῶν ἀνδραποδισθῆναι). Das in der Troas gelegene, von Alkaios (fr. 62 Bergk) als Λελέγων πόλις bezeichnete Antandros nennt Herodot (VII 42) Πελασγίς, woraus indessen nicht folgt, dass Alkaios 'alteram gentem antiquissimam et fabulosam pro altera vocaverit' (Bruck a. a. O. 26). Vgl. Strabon V 221.

gestellten Culturerscheinungen wesentlich aufgehellt wird: wir verstehen jetzt, warum Euneos mit dem lemnischen Königsgeschlecht, dem er doch von Hause aus angehört, in weiblicher Linie verknüpft ist, warum Dionysos, der Stammgott seines Geschlechtes, mütterlicherseits sein Ahnherr ist, warum er zum Vater einen seefahrenden Fremdling hat, mit dem sich seine Mutter nach Amazonensitte gattet. Von letzterem hat er seinen Namen erhalten. Denn *Εὔνεως* ist ursprünglich nichts anderes, als ein schmückendes Beiwort des seekundigen Argonautenführers, der in der mythologischen Vorstellung von seinem Schiffe unzertrennlich ist.[1]) Die Sage verleiht dieser Vorstellung dadurch Ausdruck, dass sie den Euneos seiner minyeischen Abkunft entsprechend weitreichende Handelsverbindungen mit den Phoinikern von Sidon und den Griechen vor Troja anknüpfen lässt. Auch geht wohl die Tradition, dass er den Inselkarern feindlich entgegengetreten sei, auf eine alte epische Quelle zurück. Andererseits ist aber auch die dionysische Natur des lemnischen Heros sehr früh in der Sage zur Geltung gekommen. Schon die homerischen Helden schätzen den Weinreichthum der Heimath des Göttermundschenks nicht minder als die Athener des fünften Jahrhunderts (Aristoph. Pax 1162). Das in den *Κάβειροι* des Aischylos gefeierte Vermählungsfest des Iason und der Hypsipyle wird als erstes Beispiel bezeichnet, dass Trunkenheit auf der tragischen Bühne zur Darstellung gekommen sei (Athen. X 428). Damit hängen die Prophezeihungen der Kabeiren zusammen, die der Insel in diesem Stück eine solche Rebenfülle verheissen haben sollen, dass alle Gefässe der Lemnier den Wein nicht würden fassen können. Die Euneidensage ist überhaupt mit den verschiedensten Zügen des dionysischen Religionskreises auf engste verwoben. Der Gentilgott des Geschlechtes steht in demselben entschiedenen Gegensatz zu der auf Lemnos herrschenden Gynaikokratie wie sein mythischer Sohn Thoas, dem die erste Besiedelung der Insel zugeschrieben wurde. Dieser Zwiespalt zieht sich durch alle Phasen der lemnischen Königssage hindurch. Wie Dionysos allenthalben als der schützende Gott des lemnischen Herrscherhauses erscheint, so schreibt ihm die einheimische Sage auch die Rettung seines geliebten Sprösslings vor der Wuth der mordgierigen Weiber zu.[2]) In gleicher Weise tritt der

1) Uebrigens steht auch Dionysos mit dem Schiff in einem viel engeren und tieferen Zusammenhang, als E. Maass Hermes XXIII 70 ff. und F. Dümmler Rh. M. XLIII 355 ff. angenommen haben.

2) Stat. Th. V 265 ff. Myth. Vat. I 133. 199. Nach einer anderen Version wird Thoas durch seine Tochter Hypsipyle gerettet (Pind. Nem. Hypoth. Apollod. III 6, 4. Hyg. fab. 15. 120). Die Sage, dass Thoas sich nach seiner Rettung mit Oinoe verbunden habe (Apoll. Rh. I 626), ist augenscheinlich eine späte Nachdichtung.

Gott in Kleinasien als Gegner der Amazonen auf[1]), und der nämliche Gegensatz findet sich in dem altorchomenischen Religionsgebrauch ausgesprochen. Denn der die Jungfrauen verfolgende Priester ist hier nur der Vertreter seiner Gottheit.

Es ist sehr auffallend, dass die relativ junge, attische Sage ebenfalls an diesen alten Zug des dionysischen Religionsmythos anknüpft und ihren Stadthelden Theseus als Bekämpfer der kleinasiatischen Amazonen zum Doppelgänger des Gottes macht. Die Vermuthung, ob diese Uebertragung nicht durch das athenische Adelsgeschlecht vermittelt worden sein könnte, scheint mir in der merkwürdigen Thatsache, dass auch die Namen des Thoas und Euneos in die attische Sage von der Bekämpfung der Amazonen durch Theseus verwoben worden sind, eine Stütze zu finden.[2]) Leider ist es bei den spärlichen Nachrichten, die wir über den attischen Melpomenoscultus besitzen, nicht möglich, auf die interessante Frage, unter welchen Umständen und auf welchem Wege die Euneossage von Lemnos nach Attika verpflanzt worden ist, genauer einzugehen. Vielleicht hat die Insel Euboia die Brücke gebildet. Für diese Annahme scheint mir eine Stelle des Diodor zu sprechen: V 79 *ἡγεμόνων ἑκάστῳ νῆσον ἢ πόλιν δωρήσασθαι λέγουσι τὸν Ῥαδάμανθυν, Θόαντι μὲν Λῆμνον, Ἐγυεῖ δὲ Κύρνον.* Für die handschriftliche Lesart wird in unseren Texten allgemein *Ἐννεῖ* geschrieben, was die Aenderung von

1) Nach Diodor (III 66) hatte Dionysios Skytobrachion *περὶ τὸν Διόνυσον καὶ τὰς Ἀμαζόνας* geschrieben *παρατιθεὶς τὰ ποιήματα τῶν ἀρχαίων, τῶν τε μυθολόγων καὶ τῶν ποιητῶν.* E. Bethe Quaestiones Diodoreae (Göttg. 1887) 27. Diese Sagen sind namentlich im untern Kaystrosthale localisirt, wo vor allem an Ephesos, dessen Eponymos für einen Sohn des Kaystros galt, eine reiche Amazonenüberlieferung angesetzt hat. Uns sind diese Kämpfe meist in junger Fassung erhalten (Plut. quaest. gr. 56. Paus. VII 2, 7. Tac. An. III 61). Wie Achilleus von der überwundenen Feindin Schönheit ergriffen in Leidenschaft zu ihr entbrennt, so einigt sich auch Dionysos schliesslich in Liebe mit seinen Gegnerinnen.

2) Menekrates von Nisaia bei Plut. Thes. 26. Ausser Thoas und Euneos wird als dritter Theilnehmer am Zuge des Theseus gegen die Amazonen ein *Σολόεις* genannt, der mit Attika ursprünglich jedenfalls ebensowenig zu thun hat, wie Thoas und Euneos, zu deren Bruder er gemacht worden ist. Da in Bithynien ein Fluss nach ihm genannt worden ist, liegt es nahe, ihn der örtlichen Eponymiesage zuzuweisen. Theseus hat übrigens auch durch seine Verbindung mit Ariadne Beziehungen zu Dionysos, den schon die Theogonie (948) als Gatten der kretischen Königstochter kennt. Neben der Tradition, dass Thoas, Staphylos und Oinopion Söhne des Dionysos und der Ariadne gewesen seien (Schol. Apoll. Rh. III 997), steht die chiische Ueberlieferung des fünften Jahrhunderts, welche die beiden letzteren von Theseus und Ariadne ableitete (Ion bei Plut. Thes. 20).

Κύρνος in *Σκῦρος* zur Folge hat (vgl. I 668 u. Schol.). Ich glaube, dass wir uns die letztere Aenderung ersparen können und ЄΓΥЄΙ aus ЄΥΝЄΙ entstellt ist. Wir erhalten hierdurch die bedeutungsvolle Verbindung zwischen Thoas und Euneos, die in der jüngeren Sage allgemein als Söhne des Iason und der Hypsipyle gelten. Kyrnos ist ein Ort auf der Südspitze Euboias in der Nähe von Karystos (Herod. IX 105 *ἐν Κύρνῳ τῆς Καρυστίης χώρης*), dessen Eponymos Grossvater des Anios ist, einer echt dionysischen Sagengestalt, des Vaters der 'Weinwandlerinnen', die gleich Euneos die vor Troja kämpfenden Griechen verproviantirt haben sollen (Tz. Lyk. Alex. 580). Auch seine Mutter Rhoio ist eine dionysische Heroine, eine Tochter des Staphylos. Wie der Aniossage offenbar alte Cult- und Sagenverbindungen zwischen Delos und Euboia zu Grunde liegen, so scheint mir die bei Diodor erhaltene Sagenfassung auf analoge Beziehungen zwischen Lemnos und der Südspitze Euboias hinzuweisen, die dann auf der gegenüberliegenden Küste Attikas ihre Fortsetzung gefunden haben mögen.

Auf attischem Boden ist der Euneossage vornehmlich durch das Drama ihre weitere Ausgestaltung zu Theil geworden.[1]) Dass dabei, wie zu erwarten ist, auch das einheimische Adelsgeschlecht eine Rolle gespielt hat, beweist der Titel von Kratins *Εὐνεῖδαι*. Aus der unverkennbaren Parodie in Aristophanes' Rittern (v. 524. vgl. Stob. flor. 52, 11) geht hervor, dass dieses Stück vor 424 aufgeführt worden ist. Von der Beliebtheit der Komödie zeugt die Notiz des Ptolemaios Hephaistion (Phot. bibl. 151, R. Hercher Jahrb. f. Phil. S. B. I 279), dass man beim Tode Alexanders des Grossen die *Εὐνεῖδαι* Kratins unter dem Kopfe des Königs gefunden habe. Dasselbe lehrt eine Anspielung der Ritter (529 ff.)

ᾆσαι δ' οὐκ ἦν ἐν ξυμποσίῳ πλὴν Δωροῖ συκοπέδιλε
καὶ τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων· οὕτως ἤνθησεν ἐκεῖνος,

zu welchen Versen der Scholiast bemerkt: *Κρατίνου μέλους ἀρχή·*

---

1) Die lemnischen Abenteuer der Argonauten sind von Aischylos in drei Dramen behandelt worden (*Ἀργὼ ἢ κωπευστής*, *Ὑψιπύλη*, *Κάβειροι*), welche Welcker zur Trilogie Iasoneia zusammenfasst (Aesch. Tril. 311). Ferner kennt der mediceische Katalog den Titel *Λήμνιοι* (Kirchhoff 382), der wohl in die feminine Form zu ändern ist. Denselben Stoff bearbeitete Sophokles in seinen *Λήμνιαι* (Welcker Griech. Trag. I 325). Möglicherweise gehören auch die *Μινύαι* des Chairemon in diesen Kreis (fr. 12 Nauck). Aus der Zahl der attischen Komiker haben dasselbe Thema Aristophanes (Kock CAF I 486 ff.), Nikochares (Kock I 772 ff.), Antiphanes (Kock II 70) und Diphilos (Kock III 38) in ihren *Λήμνιαι* verwerthet. Auch des Alexis *Λημνία* (Kock II 345) dürfte hierherzuziehen sein.

σκώπτων δέ τινα ἐκεῖνος δωροδόκον καὶ συκοφάντην τοῦτο εἶπεν. *Τέκτονες πάντες οἱ τεχνῖται· καὶ τοῦτο δὲ ἐκ τῶν Εὐνειδῶν Κρατίνου.* Kock (CAF I 34) versteht unter den *τέκτονες εὐπαλάμων ὕμνων* 'poetas ad similitudinem Pindari Pyth. III 113'; doch glaube ich in jenen Dichterworten mit grösserem Recht einen Hinweis auf das *γένος Ἀθήνῃσι μουσικόν* sehen zu dürfen, das den *Μελπόμενος* als seinen Gentilgott verehrte. Sonst wissen wir von den Euneiden des Kratinos nur, dass sie reich an Parodien gewesen sind (Athen. XV 698 *κέχρηται δὲ (παρῳδίαις) καὶ Κρατῖνος ὁ τῆς ἀρχαίας κωμῳδίας ποιητὴς ἐν Εὐνείδαις*).[1])

Mehr lässt sich über die Hypsipyle des Euripides sagen, in der die weiteren Schicksale der Stammmutter des Euneidengeschlechtes behandelt waren. Letztere war bekanntlich, nachdem die lemnischen Frauen die Rettung des Thoas erfahren hatten, nach Nemea verkauft worden, wo sie im Hause des Lykurgos als Wärterin des Königskindes Sclavendienste verrichtete.[2]) Wir wissen, dass Dionysos, der Schutzgott ihres Geschlechtes, in der euripideischen Fabel den Prolog gesprochen hat, in dem er wohl das traurige Schicksal der Hypsipyle ausführte.[3]) Der weitere Verlauf der Handlung umfasste das bekannte Unglück im Walde, bei dem der junge Opheltes durch die Unachtsamkeit seiner Pflegerin, die sich dem Argeierheere verbindlich erweisen wollte, von einer Schlange getödtet ward. Der Zorn des Lykurgos und die Lebensgefahr der Hysipyle und ihre schliessliche Rettung durch die aus Lemnos herbeigeeilten Söhne Euneos und Thoas bildeten vermuthlich den Gipfelpunkt des Dramas.[4]) Denn es scheint mir nicht bezweifelbar, dass die auf der zehnten, in Epigrammen beschriebenen Platte des kyzikenischen

---

1) Suid. s. *ἀμφιανακτίζειν· ᾄδειν τὸν Τερπάνδρου νόμον — ἔστι δὲ καὶ ἐν Εὐναίᾳ καὶ Ἀναγύρῳ* (Schol. Aristoph. Nub. 595 fehlt der letzte Zusatz). Man könnte auf Grund von St. B. s. *Εὐναί· ἔστι καὶ πόλις Ἄργους Εὐναία* sich versucht fühlen, bei Suidas *ἐν Εὐναίᾳ τῆς Ἄργους* zu schreiben. Doch verdient wohl Dindorfs (Aristoph. fragm. 95) und Bergks (Rel. com. att. 71) Aenderung *Εὐνείδαις* den Vorzug.

2) Apoll. III 6, 4. Hypoth. Pind. Nem. ed. Boeckh p. 424.

3) Welcker Griech. Trag. II 556.

4) Hypoth. Pind. Nem. Boeckh. p. 424 *ἐν ἐκείνῳ δὲ τῷ καιρῷ κατὰ ζήτησιν οἱ παῖδες Θόας καὶ Εὔνεως παρέβαλον ἐν Νεμέᾳ.* Es gab eine Version, nach der nicht die Söhne, sondern das Argiverheer die Hypsipyle vor dem Zornesausbruch des Lykurgos rettete (Hyg. fab. 74: At draconem Adrastus et ceteri occiderunt et Lycurgum pro Hypsipyle deprecati sunt. Mythogr. Vat. II 141: Qua orbitate rex iratus, dum in Hypsipylen ius dominii vellet exercere eamque filio inferias mittere, prohibitus est a Graecis).

Tempels dargestellte Version auf die Tragödie des Euripides zurückging: Anth. Pal. III 10 *Ἐν δὲ τῷ κατὰ δύσιν πλευρῷ ἐστιν ἐν ἀρχῇ τοῦ ι' πίνακος Εὔνεως* (*Εὔνοος* cod.) *γεγλυμμένος καὶ Θόας, οὓς ἐγέννησεν Ὑψιπύλη, ἀναγνωριζόμενοι τῇ μητρὶ καὶ τὴν χρυσῆν δεικνύντες ἄμπελον, ὅπερ ἦν αὐτοῖς τοῦ γένους σύμβολον καὶ ῥυόμενοι αὐτὴν τῆς διὰ τὸν Ἀρχεμόρου θάνατον παρ' Εὐρυδίκῃ τιμωρίας* (Vgl. Dübner Adnot. 47). Das Epigramm lautete:

Φαῖνε Θόαν Βακχοῖο φυτὸν τόδε· ματέρα γάρ σου
ῥύσῃ τοῦ θανάτου οἰκέτιν Ὑψιπύλαν
ἃ τὸν ἀπ' Εὐρυδίκας ἔτλη χόλον, ἦμος ὀρούσας
ὕδρος ὁ γᾶς γενέτας ὤλεσεν Ἀρχέμορον.
*στεῖχε δὲ καὶ σὺ λιπὼν Ἀσωπίδος * νέαν κούραν*
γειναμένην ἄξων Λῆμνον ἐς ἠγαθέην.

Die Rettung der Hypsipyle wird hier durch ihre Söhne herbeigeführt, welche die Mutter an dem dionysischen Familienabzeichen wiedererkennt, eine Fassung der Sage, die offenbar aus den Geschlechtstraditionen der Euneiden geflossen ist.[1]) Letzteren hat Euripides in seinem Stück offenbar Rechnung getragen. Denn die Uebereinstimmung der euripideischen Fabel mit der im kyzikenischen Epigramm ausgedrückten Sagenversion wird durch den euripideischen Vers *Οἰνάνθα φέρει τὸν ἱερὸν βότρυν* (Hypsipyle fr. 765) bewiesen, in welchem man doch nur einen Hinweis auf das im Zusammenhange der hier behandelten Ereignisse so bedeutungsvolle Geschlechtssymbol der Euneiden sehen kann.

Wie die Darstellung am Tempel der Apollonis, so hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Archemorosvase des Neapler Museums ihren Stoff aus dem Drama des vielgelesenen Tragikers ge-

1) Das kyzikenische Heiligthum, dessen Darstellungen sich auf den Melpomenoscultus und die Euneidensage bezogen, ist von der Kyzikenerin Apollonis, der Gemahlin des Königs Attalos, errichtet worden (Strabon XIII 624. Plut. de frat. am. 5. CIA II 1170). Die pergamenische Königin scheint sich auch in Athen für den Melpomenoscultus interessirt zu haben. Bei Erwähnung des Hauses des Pulytion, das in einen Tempel des Dionysos Melpomenos umgewandelt worden war, führt uns Pausanias die in diesem Heiligthum aufgestellten Weihgeschenke mit folgenden Worten vor: *Ἐνταῦθά ἐστιν Ἀθηνᾶς ἄγαλμα Παιωνίας καὶ Διὸς καὶ Μνημοσύνης καὶ Μουσῶν Ἀπόλλων τε* [var. lect. *Ἀπόλλωνος*] *ἀνάθημα καὶ ἔργον Εὐβουλίδου* (I 2, 5). Das *ἀνάθημα καὶ ἔργον Εὐβουλίδου* hat vielen Staub aufgewirbelt, der, wie mir scheint, durch die Aenderung der zweifellos verderbten Worte *Ἀπόλλων τε* in *Ἀπολλωνίδος* niedergeschlagen wird. Ich verdanke diese einleuchtende Vermuthung G. Loeschcke. Die umfangreiche an jene Stiftung knüpfende moderne Litteratur bei Loewy Inschriften griechischer Bildhauer 228. Lolling-Wolters Mitth. d. arch. Inst. XII 365 ff.

schöpft.[1]) Wir haben hier die Scene dargestellt, wie sich Hypsipyle vor Euridike wegen ihrer Fahrlässigkeit vertheidigt, während seitwärts zwei Jünglinge sichtbar sind, von denen der eine den Namen ΕΥΝΕΩΣ führt, der andere, ohne Namensunterschrift, wohl seinen Bruder Thoas darstellt.[2]) Ueber den Söhnen der Hypsipyle erblicken wir Dionysos, den die beigegebene Leier als *Μελπόμενος* kennzeichnet. Dass diese Deutung zutrifft, zeigt jetzt die im Dionysostheater gefundene Sesselinschrift des *ἱερεὺς Μελπομένου Διονύσου ἐξ Εὐνειδῶν.* Also auch hier ein unverkennbarer Zusammenhang mit den Traditionen des attischen Adelsgeschlechtes, als deren natürlichsten Vermittler wir uns den attischen Dichter denken dürfen.

Nach einer ansprechenden Beobachtung Welckers (Griech. Trag. II 560) hat auch Statius den Euripides vor Augen gehabt. Er schliesst das namentlich aus der Bedeutung, die in der Thebais der Mitwirkung des Dionysos bei der Rettung seiner Enkelin beigemessen wird. Es ist gewiss ein mit den Gentiltraditionen der Euneiden übereinstimmender euripideischer Zug der Sage, dass es der 'conditor gentis' selber ist, 'qui geminos iuvenes Lemni de litore vectos' nach Nemea führt, damit sie dort ihre Mutter von der drohenden Todesgefahr befreien mögen (Th. 713). Im übrigen ist der vierte und fünfte Gesang der Thebais überaus reich an ganz späten und werthlosen Ausschmückungen auf deren Analyse ich mich hier nicht einlassen kann.

Zum Schluss muss ich hier noch einige die *Εὐνεῖδαι* betreffende Bemerkungen polemischer Natur anknüpfen. Man hat in neurer Zeit das Recht dieses Geschlechtes, sich von *Εὔνεως* herzuleiten, stark in Zweifel gezogen, ein Recht, das ihnen die einstimmige Tradition des Alterthums widerspruchslos zugestanden hat. Ich sehe keinen Grund, diese Tradition zu beanstanden, wenn ich auch die Schwierigkeit der Frage 'quo iure?' (Bossler de gent. 50) bereitwilligst anerkenne. Doch dürfte wohl der mit den Ueberlieferungen seines Geschlechtes vertrauteste Gennete kaum im Stande gewesen sein, auf diese Frage eine die Skepsis moderner Philologen befriedigende Antwort zu ertheilen. Viel probater und auch weit schneller zu einem positiven Ergebniss führend ist eine zweite bei dieser Frage zur Anwendung gebrachte Methode: 'Quis Iason fuit, quis Euneus aut Hypsipyle, quando vixerunt?' So fragt W. Petersen (hist. gent. att. 5) selbstbewusst diejenigen, die solche Leute 'umquam

1) Heydemann Neapler Vasensammlung 585.

2) Derselbe heisst bei Hygin (fab. 15) Deipylus, während Apollodor (I 9, 17) ihm den bacchischen Namen *Νεβροφόνος* beilegt.

vixisse putant', um damit alle Ansprüche der Euneiden auf Euneos endgiltig zu erledigen. In der That, ein ebenso bequemer als kurzer Process! Wer sich also nicht bei einem der sogenannten Historiker verzeichnet findet oder für dessen Wirkungszeit sich nicht der Abstand von Christi Geburt ab rückwärts genau berechnen lässt, der hat überhaupt nie existirt. Den Namen muss man ihm freilich lassen: aber alles, was an diesen Namen anknüpft, das ist durchaus von der Hand zu weisen. Als ob es nie eine Existenz in den Vorstellungen der Völker gegeben hätte, wiedersgespiegelt in ihren Mythen und Sagen, und weit lebenskräftiger und lebenerzeugender, als die Gestalten, die man gemeiniglich als historische zu bezeichnen pflegt. Ob diesen Vorstellungen jedesmal concrete Wesen zu Grunde liegen, ist wohl in den wenigsten Fällen zu entscheiden, in den meisten, wie in diesem, für die Sache gleichgültig. Seine Entstehung und Begründung verdankt der Name der *Εὐνεῖδαι* natürlich der sich von Generation zu Generation in den Grenzen der Geschlechtsgemeinschaft fortpflanzenden Verehrung des *Εὔνεως*. Den merkwürdigen von Petersen statuirten Fall, dass es auch Geschlechter ohne Namen gegeben hätte, kann ich mir nicht denken. Gerade die Euneiden sollen seiner Meinung nach in diesem bemitleidenswerthen Zustande ('cum nomine gens careret') eine Zeit lang verharrt haben, bis sie plötzlich auf die Idee gekommen wären, sich den *Εὔνεως* 'tamquam gentis auctorem' anzueignen. Etwas bedenklich scheint freilich auch Petersen diese Situation vorzukommen und er vermuthet daher weiter, dass das Geschlecht vielleicht doch ein 'nomen Eunei simillimum' bereits besessen haben könnte. Diesen Namen habe dasselbe dann mit *Εὔνεως* 'per falsam etymologiam' in Verbindung gebracht. Wozu dem Geschlecht noch diese Sünde aufgebürdet wird, vermag ich am wenigsten einzusehen, auch verstehe ich ganz und gar nicht, was denn eigentlich durch alle diese Umschweife und überkünstlichen Hypothesen gewonnen wird. Warum sollen sich die *Εὐνεῖδαι* denn durchaus nicht von *Εὔνεως* abgeleitet haben? Das ist doch der allernächste und natürlichste Ausweg aus allen diesen bloss fictiven Aporien, und zudem hat derselbe die Ueberlieferung des Alterthums für sich.

ΒΑΚΧΙΑΔΑΙ.

Südlich vom Dionysostheater hat sich ein mit Masken, Epheu- und Weinguirlanden zierlich geschmückter Votivaltar gefunden, der folgende Aufschrift trägt: *Πιστοκράτης καὶ Ἀπολλόδωρος Σατύρου Αὐρίδαι*

πομποστολήσαντες καὶ ἄρχοντες γενόμενοι τοῦ γένους τοῦ Βακχιαδῶν ἀνέθηκαν (CIA II 1325). Der bereits von Dittenberger (CIA III 97) veröffentlichte Stein gehört nach U. Köhler der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. an. Ein *Σάτυρος [Αὐ]ρί[δ]ης* findet sich in einem Verzeichniss von Personen, die im Archontatsjahre des Hermogenes (c. 180 v. Chr.) Geldbeiträge, wir wissen nicht zu welchem Zweck, geliefert haben (CIA II 983 I Z. 78). Derselbe ist möglicherweise mit dem Vater des Pistokrates und Apollodoros identisch. Eine Abbildung des Weihgeschenks giebt R. Schöne Griechische Reliefs Taf. V und VI. Das Brüderpaar Pistokrates und Apollodor erscheinen in der Inschrift als Veranstalter oder Leiter einer zu Ehren des Dionysos begangenen Festprocession, deren Erinnerung sie durch die Errichtung dieses Votivdenkmals im heiligen Bezirke des Gottes feierten. Bei welcher Gelegenheit die hier erwähnte Pompe stattgefunden hat, wissen wir nicht.[1]) Ebensowenig lässt sich ermitteln, ob das attische *γένος* der *Βακχιάδαι* mit dem altberühmten korinthischen Königsgeschlecht dieses Namens, das in zweihundert Familien zerfallen sein soll, in irgend einem Zusammenhang gestanden hat. Auch in Milet werden Bakchiaden erwähnt (Hesychios s. *Βακχιάδαι*), die möglicherweise ein Zweig des athenischen Adelsgeschlechtes waren.

1) Vgl. Paus. I 29, 2 *καὶ ναὸς οὐ μέγας ἐστίν, ἐς ὃν τοῦ Διονύσου Ἐλευθερέως τὸ ἄγαλμα ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζουσιν ἐν τεταγμέναις ἡμέραις.* Philostr. vit. soph. II 1, 5 *ὁπότε δ' ἥκοι Διονύσια καὶ κατίοι ἐς Ἀκαδημίαν τὸ τοῦ Διονύσου ἕδος.* CIA II 471 *εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός.* P. Foucart Revue de Philologie I 176.

III.

DER ATTISCHE LANDESADEL.

ΛΥΚΟΜΙΔΑΙ.

Wenige Adelsgeschlechter Attikas haben sowohl in sacraler als auch in politischer Hinsicht eine so hervorragende Rolle gespielt, wie die in der Gemeinde Phlya ansässigen Lykomiden[1]), die durch den eigenthümlichen Charakter ihres Gentilcultes vielleicht am meisten an die grossen eleusinischen Priestergeschlechter erinnern. Die herrschende Ansicht, dass die Gentilmysterien von Phlya in einem Abhängigkeitsverhältniss zu den eleusinischen Weihen gestanden hätten, kann ich freilich ebensowenig für begründet ansehen, wie Dittenberger (Hermes XX 16) zugeben, dass jemand, der jeden Zusammenhang der Lykomiden mit Eleusis leugnen wollte, schwer zu widerlegen sei. Beide Gottesdienste können sehr wohl gleichzeitig und unabhängig entstanden sein und unberührt von einander sich neben einander entfaltet haben, wenn auch die bestimmenden Einflüsse in beiden Fällen gleicher oder ähnlicher Natur gewesen sein mögen. Die Ursachen, die in Phlya die Entstehung eines mystischen Cultes hervorgerufen haben, scheinen in erster Linie in der Beschaffenheit des Ortes zu liegen, der einen solchen Reichthum merkwürdiger Naturdienste gezeitigt hat, wie keine andere Gegend Attikas. Pausanias (I 31, 4) berichtet uns hier von Tempeln und Altären des Apollon Dionysodotos, der Artemis Selasphoros, des Dionysos Anthios, der ismenischen Nymphen, der Ge, die hier 'Grosse Göttin' genannt werde, der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Athene Tithrone,

1) Hesych. s. *Λυκομίδαι· γένος ἰθαγενῶν.* Die häufig angezweifelte Namensform ist nunmehr inschriftlich beglaubigt (CIA II 1113. III 895) A. Fick (Griechische Personennamen 52) bringt das Wort *Λυκομίδαι* nicht ohne Wahrscheinlichkeit mit dem Namen *Λυκομήδης* zusammen, der in dem Geschlechte erblich ist.

der Kore Protogone, der Semnen.[1]) Alle diese Culte treten jedoch an Bedeutung zurück vor der Verehrung der Ge, der 'Grossen Göttin' und Mutter des Eponymos *Φλυός* (Paus, IV 1, 5), die hier in orgiastischer Weise gefeiert wurde. Auf sie wird sich vor allem der Gentilcult der Lykomiden bezogen haben, bei dem ähnlich wie in Eleusis mystische Darstellungen stattfanden, die von heiligen Lobgesängen begleitet wurden (Paus. IX 30, 12 *Λυκομίδαι δὲ ἴσασί τε καὶ ἐπᾴδουσι τοῖς δρωμένοις τοὺς Ὀρφέως ὕμνους*). Hier befand sich das Geschlechtsheiligthum, das der Lykomide Themistokles nach den Perserkriegen neu errichten und mit Wandgemälden ausschmücken liess (Plut. Them. 1 *ὅτι μέντοι τοῦ Λυκομιδῶν γένους μετεῖχε (ὁ Θεμιστοκλῆς) δῆλός ἐστι· τὸ γὰρ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν, ἐμπρησθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων αὐτὸς ἐπεσκεύασε καὶ γραφαῖς ἐκόσμησεν, ὡς Σιμωνίδης ἱστόρηκεν*).[2]) Auch zu dem in Phlya befindlichen Heiligthum des Apollon Daphnephoros, in dem alte, auf den Cult bezügliche Schriften aufbewahrt wurden, haben die Lykomiden in Beziehung gestanden (Plut. Them. 15 *πρῶτος μὲν οὖν λαμβάνει ναῦν Λυκομήδης, ἀνὴρ Ἀθηναῖος τριηραρχῶν, ἧς τὰ παράσημα περικόψας ἀνέθηκεν Ἀπόλλωνι Δαφνηφόρῳ Φλυῆσιν*).[3]) Die unter dem Namen des Musaios, Pamphos und Orpheus cursirenden Hymnen dieses Geschlechtes[4])

1) Ueber die Naturbedeutung der Semnen vgl. A. Milchhöfer Mitth. d. arch. Instit. IV 176. Der offenbar mit *φλύω* zusammenhängende Name des topographisch sicher fixirbaren Demos (CIA III 61 col. II 12. 13) weist schon auf die Fruchtbarkeit und Ergiebigkeit des Bodens, die auch durch die erwähnte Inschrift bestätigt wird (Col. III 16 *Φλυῆσι πρὸς τῷ περσικῶνι*). Grassberger Griechische Ortsnamen (Würzb. 1888) 240. *Φλεύς* ist nach Et. M. 796, 43 ein Beiname des Dionysos. Auch ist es nicht bedeutungslos, dass sich gerade bei Chalandri, wo Milchhöfer (Text zu den Karten Attikas II 37) mit überzeugenden Gründen den Demos Phlya ansetzt, zwei Taurobolienaltäre mit Darstellungen der Mysteriengottheiten und Mysterienpriester gefunden haben (Conze Arch. Zeit. XXI Taf. 176. 177).

2) Dieses Telesterion ist nicht zu trennen von dem *κλίσιον Λυκομιδῶν* bei Pausanias IV 1, 7, das Lobeck (Agl. II 982) ohne jeden Grund nach Andania verlegt. Simonides erwähnte dasselbe vermuthlich in einem Epigramm auf den Sieger von Salamis (Bergk PLG III 529).

3) Vgl. Athen. X 424 *ὠρχοῦντο δὲ (οἱ ὀρχησταὶ) περὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος νεὼν τοῦ Δηλίου τῶν πρώτων ὄντες Ἀθηναίων καὶ ἐνεδύοντο ἱμάτια τῶν Θηραικῶν. ὁ δὲ Ἀπόλλων οὗτός ἐστιν ᾧ τὰ Θαργήλια ἄγουσι, καὶ διασώζεται Φλυῆσιν ἐν τῷ δαφνηφορείῳ γραφὴ περὶ τούτων.* Den von Kaibel angeführten lexicalischen Belegstellen für die *Θήραια ἱμάτια* lässt sich CIA II 374 hinzufügen. Auch in der Stadt gab's einen Priester des Daphnephoros (CIA III 298).

4) Paus. I 22, 7 *καὶ ἔστιν οὐδὲν Μουσαίου βεβαίως ὅτι μὴ μόνον ἐς Δήμητρα ὕμνος Λυκομίδαις.* Vgl. IX 27, 2. 30, 12. W. Mannhardt (Mythologische For-

erinnern uns an die heiligen Cultgesänge der eleusinischen Eumolpiden und ihren Ahnherrn, den frommen Sänger Eumolpos. Auch ist es beachtenswerth, dass der mit den Gentiltraditionen der Lykomiden eng verschmolzene Heros Lykos in der Geschlechtssage als religiöser Stifter und χρησμολόγος ἀνήρ erscheint[1]), und dass der attische Phylenheros Leos aus der Phlya benachbarten Gemeinde Hagnus in der Ortssage für einen Sohn des Orpheus gilt (S. 40). Wir erkennen hier die deutlichen Einflüsse derselben Glaubenslehre, die in Eleusis im sechsten Jahrhundert auf den örtlichen Gottesdienst neugestaltend eingewirkt hat, ohne dass wir deswegen ein Filialverhältniss der Weihen von Phlya zu den eleusinischen Mysterien anzunehmen brauchten.[2])

Wiewohl die Gentilsacra von Phlya zweifellos im Mittelpunkt der gottesdienstlichen Thätigkeit der Lykomiden gestanden haben, weist doch manches darauf hin, dass dieses Geschlecht auch zu den Mysterien von Eleusis Beziehungen gehabt hat. Ich entnehme diese Thatsache der vielbesprochenen und auf sehr verschiedene Weise ergänzten Inschrift CIA III 895

ΕΥΜΟΛΠΙΔΩΝ ΛΥΚΟΜΙΔΑ
ΔΙΑ ΒΙΟΥΕΝ ΕΛΕΥΣΕΙΝΙ ΜΕΝ
ΑΛΩΩΝ ΕΝΣΑΜΩΔΕ ΤΗΣ
ΕΥΣΕΒΕΙΑΣ ΕΝΕΚΑ ΤΗΣ · ΡΟ · · ΑΣ
ΕΠΙ ΙΕΡΕΙΑΣ ΦΛΑΟΥΙΑΣ ΛΑΟΛΑΜΕΙΑΣ ΤΗΣ ΚΛΕΙΤΟΥ
ΦΛΥΕΩΣ Ο

---

schungen 211) lässt diesen Lobgesang nach dem Jahre 204 v. Chr. entstehen und zwar, um den Ruhm der damals zur Daduchie gelangten Lykomiden zu erheben. Da dieses Geschlecht nachweislich nie zur Daduchie gelangt ist, so kann jener Hymnus auch nicht den Ruhm dieses Ereignisses gefeiert haben und empfiehlt es sich daher, denselben undatirt zu lassen.

1) Pausanias stellt ihn in eine Reihe mit Musaios und Bakis (IV 20, 4. X 12, 11).

2) Nach Hippolytos sollen die Weihen von Phlya sogar älter als die eleusinischen gewesen sein (refut. haeres. V 20 *Τετέλεσται δὲ ταῦτα [τὰ Βακχικὰ τοῦ Ὀρφέως] καὶ παραδέδοται ἀνθρώποις πρὸ τῆς Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου ἐν Ἐλευσῖνι τελετῆς ἐν Φλοιοῦντι τῆς Ἀττικῆς. πρὸ γὰρ τῶν Ἐλευσινίων μυστηρίων ἔστιν ἐν Φλοιοῦντι τὰ τῆς λεγομένης Μεγάλης ὄργια*). Duncker verräth nur seine Unkenntniss, wenn er die Lesart des Parisinus in *Φλιοῦντι* corrigiert und dazu bemerkt: 'Videtur ipse Hippolytus Phlyam Atticae cum nobiliore urbe Achaiae confudisse.' Unbedingte Glaubwürdigkeit darf freilich dieser den eleusinischen Weihen feindlich gegenüberstehende Zeuge nicht beanspruchen.

Dittenberger bemerkt zu dieser Urkunde: 'Quodsi *Λυκομίδα*[*ι*] supplebimus, ita ut Lycomidarum gens mulierem aliquam statuae honore affecisse dicatur, ei coniecturae favet quidem id quod Keilius aptissime monuit, locus Plutarcheus Themist. c. 1 ‚*τὸ Φλυῆσι τελεστήριον, ὅπερ ἦν Λυκομιδῶν κοινόν*' collatus cum huius tituli v. 6, ubi sacerdos ex eodem illo Phlyensium pago fuisse dicitur. Sed difficile dictu est, quid tum sibi velit genetivus *Εὐμολπιδῶν*; si enim [*κατὰ τὰ δόξαντα τῷ γένει τῶν*] *Εὐμολπιδῶν* scribemus, enuntiati formam quidem rationibus sermonis et usui qui in titulis obtinet accommodatam nanciscimur, sed res ipsa plane mira et incredibilis est, Lycomidarum genti, si quem honore statuae afficere vellet, alius gentis, Eumolpidas dico, venia aut consensu opus fuisse'. Ich kann dieser Ausführung nur zum Theil zustimmen. Die Gemeindeangehörigkeit der eponymen Priesterin von Eleusis, nach der die im rarischen Gefilde gefundene und ohne Zweifel in Eleusis aufgestellte Statue datirt ist, hat mit der Herkunft derjenigen Person oder Körperschaft, die diese Statue geweiht hat, doch ganz und garnichts zu thun. Die Uebereinstimmung des Demos ist ein reiner Zufall, aus dem nach keiner Richtung hin etwas gefolgert werden kann. Dass die Lykomiden, um jemandem eine Ehre zu erweisen, des Beschlusses eines anderen Geschlechtes bedurft hätten, scheint auch mir nicht sehr glaubwürdig. Trotzdem kann ich Dittenberger nicht beistimmen, wenn er aus diesem Grunde in *Λυκομίδα* den Accusativ eines weiblichen Eigennamens erkennen will und sich in der ersten Zeile *Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος καὶ τὸ γένος τὸ* oder *Ὁ δεῖνα ἄρχων τοῦ γένους τοῦ* geschrieben denkt.[1]) Der bisher noch nicht bezeugte Name würde doch, wie Dittenberger selbst zugiebt, in erster Linie eine Angehörige des Lykomidengeschlechtes bezeichnen, und wir würden hier somit nur den dem obigen sehr analogen Fall erhalten, dass die Angehörige eines alten Adelsgeschlechtes nicht von ihren Geschlechtsgenossen, sondern von den Mitgliedern eines anderen Geschlechtes durch eine Statue geehrt wird.

---

1) Seine Worte lauten a. a. O. 'Qua re haud scio an *Λυκομίδα* potius nomen mulieris, cuius statuae haec subscripta fuerunt, accusativo casu sit. Quod nomen femininum cum accurate respondeat masculino *Λυκομίδης*, per se quidem mulierem ex gente Lycomidarum significat, sed eiusmodi patronymica persaepe nominum propriorum vim assumunt.' K. Köhler (Ges. Schriften VI 287) ergänzt mit Verwerfung zweier deutlich erhaltenen Buchstaben *Λυκομ*[*ή*]*δ*[*ην*, Lenormant (Recherches archéol. 136) *Λυκομίδα*[*ν*], was dialektisch unmöglich ist. In der ersten Zeile schreibt letzterer [*Ἡ ἱερὰ γερουσία τῶν*] | *Εὐμολπιδῶν*, als ob diese Versammlung ein specielles Organ der Eumolpiden gewesen wäre.

Undenkbar ist das freilich nicht[1]) und ich würde es nicht wagen, die von Dittenberger vorgeschlagene Ergänzung zu verwerfen, wenn der Eigenname, den er der Urkunde einverleiben will, sich sonst irgendwo nachweisen liesse. Da das aber nicht der Fall ist, so glaube ich doch einen anderen Weg zur Erklärung und Ergänzung dieser Inschrift einschlagen zu müssen. Es ist eine bekannte Thatsache, auf die bereits häufig hingewiesen worden ist, dass die Eumolpiden zum eleusinischen Cult und verschiedenen mit demselben zusammenhängenden Fragen praktischer Art eine Ausnahmestellung eingenommen haben. So wird z. B. in dem athenischen Volksbeschluss über die Neuordnung der Eleusinienfeier sowohl die Aufzeichnung des Dekretes als auch die Aufstellung desselben dem Schatzmeister der Eumolpiden zugewiesen (CIA III 5). Ein ähnlicher Fall liegt CIA III 702 vor, wo einem gewesenen Vorsteher des Kerykengeschlechtes (*ἄρξας τοῦ Κηρύκων γένους*) von der eleusinischen *ἱερὰ γερουσία* eine Statue gesetzt wird, deren Anfertigung und Errichtung ein Eumolpide besorgt.[2]) Denn dass der hier erwähnte *Ἀττικὸς Εὐδόξου Σφήττιος* mit dem Eumolpiden *Σεκοῦνδος Ἀττικὸς Εὐδόξου Σφήττιος* identisch ist, der CIA III 703 durch den Rath des Areopags mit einer Statue geehrt wird, halte ich für ebenso zweifellos, wie dass *ἐποίησε* in der ersten Inschrift sich nicht auf den statuarius, sondern auf denjenigen bezieht, dem die Anfertigung der Stele und alles, was damit zusammenhing, oblag.[3]) Der gewöhnliche Ausdruck hierfür ist in guter Zeit *ἐπιμελεῖσθαι*, der mit der Person oder Körperschaft, welche die Anfertigung und Errichtung besorgte, meist im Genetiv absolutus verbunden wird. Wir finden derartige Angaben auf zahlreichen Monumenten bald im Eingange bald am Ende der Wid-

1) Vgl. *Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 141.

2) Warum jemanden gerade die Zugehörigkeit zum heiligen Rathe zur Ausführung solcher Aufträge qualificirt haben sollte, sehe ich nicht ein (Neubauer Arch. Zeit. XXXIV 69: 'Dieser Attikus war Mitglied des heiligen Raths und als solches von den übrigen Mitgliedern beauftragt worden, die zuerkannte Statue anfertigen und aufstellen zu lassen').

3) Loewy Inschriften griech. Bildhauer 456: 'Von den bisher bekannten, sicher datirbaren Inschriftenbasen mit Namen attischer Künstler ist keine, welche unter das erste Jahrhundert p. Chr. hinabreicht; in dieser Zeit beginnen sich aber die festen Formeln der Künstlersignaturen zu lockern (cf. n. 348. 357. 359. 363) und wird der Gebrauch von *ποιεῖν* für die Stiftung und Besorgung eines Werkes immer häufiger.' Da CIA III 702 *Κόμμοδος* als *θεός* erwähnt wird, so kann die Inschrift nicht älter als das Jahr 197 n. Chr. sein, in welchem derselbe consecrirt wurde.

mungen verzeichnet.[1]) Danach möchte ich für unsere Inschrift folgende Ergänzungen vorschlagen:

[Ἐπιμεληθέντων τῆς κατασκευῆς καὶ καθιερώσεως τῶν]
Εὐμολπιδῶν, Λυκομίδα[ι τὴν δεῖνα ......
διὰ βίου ἐν Ἐλευσεῖνι μὲν [ἱερασαμένην τῶν
Ἁλώων, ἐν Σάμῳ δὲ τῆς [Ἥρας κλειδουχήσασαν
εὐσεβείας ἕνεκα τῆς [π]ρὸ[ς τ]ὰς [θεὰς ἀνέθηκαν.
ἐπὶ ἱερείας Φλαουίας Λαοδαμίας τῆς Κλείτου
Φλυέως θ[υγατρός].

Das eleusinische Fest der Haloen, dessen mystischer Charakter in unseren Quellen ausdrücklich hervorgehoben wird, steht in naher Beziehung zu den in Phlya verehrten Naturgottheiten. Wir haben oben gesehen, dass die aus dem Geschlecht der Philleiden gebürtige Priesterin der Demeter und Kore an diesem Feste ein Opfer darzubringen und wohl auch die sacrale Weihe an den Mysten zu vollziehen hatte. Wie aus dem Scholion zu Lukians dial. meretr. VII 4 deutlich hervorgeht, beschränkte sich das an den Haloen fungirende weibliche Cultpersonal jedoch keineswegs auf diese Priesterin. Wir haben daher alles Recht, auch die in unserer Inschrift erwähnte Priesterin aus dem Lykomidengeschlecht unter die *ἱέρειαι* zu rechnen, denen der Scholiast die Mitwirkung bei der Haloenfeier zuschreibt.[2]) Die Vermuthung, dass in der vierten Zeile der Inschrift des samischen Heracultes Erwähnung geschehen, liegt nahe und ist bereits von Boeckh ausgesprochen worden (CIG I 386). Das Detail dieses Cultes ist leider dunkel. Wir wissen nur, dass sich derselbe vom argivischen Heradienste herleitete (Preller-Robert Griech. Myth. I 162). Ueber diesen liefert uns die Weihinschrift auf dem einen der in Phlya zum Vorschein gekommenen Taurobolienaltäre eine schätzenswerthe Angabe (CIA III 172). In derselben heisst es von Archelaos, einem Athener vornehmer Abstammung:

---

1) CIA III 218 *ἐπιμεληθέντων τῆς κατασκευῆς καὶ καθιερώσεω[ς ....* CIA III 480 *ἐπιμεληθέντων τῆς ἀναστάσεως τῶν ... ἀρχόντων.* Vgl. CIA III 454. 899. 911. Nach Dittenbergers sehr wahrscheinlicher Ergänzung findet sich diese Angabe auch vorangestellt (CIA III 461 a). Ebenso wird die Datirung nach der eponymen Priesterin bisweilen an die Spitze der Widmung gesetzt (CIA II 1570. 1571).

2) Am eleusinischen Gottesdienst, der in erster Linie den 'beiden Göttinnen' galt, ist nachweislich eine grosse Anzahl verschiedenartiger weiblicher Cultpersonen betheiligt gewesen (Schol. Soph. O. C. 683. Pollux I 14. Porphyrios de antro nymph. 18. Schol. Pind. Pyth. IV 104. Hesych. s. *μέλισσαι*). Die zusammenfassende Bezeichnung der eleusinischen Priesterschaft lautete *ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι* (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1883, 258).

Οὗτος Κεκροπίην αὐχεῖ πόλιν, οὗτος ἐν Ἄργει
ναιετάει βιοτὸν μυστικὸν εὖ διάγων·
αὐτόθι γὰρ κλειδοῦχος ἔφυ βασιληΐδος Ἥρης
ἐν Λέρνῃ δ' ἔλαχεν μυστιπόλους δαΐδας.

Wenn es gestattet ist, von dem argivischen Heradienste auf den samischen zu schliessen, so ergiebt sich hieraus eine passende Ergänzung der Zeile.[1]) Auch der Umstand, dass der in Argos wohnhafte Kleiduch der Hera diesen Altar in Phlya weihte, scheint mir auf einen Cultzusammenhang des argivischen Heradienstes mit den in Phlya verehrten Gottheiten hinzudeuten.

Viel dunkler und schwieriger, als die Beziehungen der phlyischen Gentilmysterien zu Eleusis sind, ist ihr Verhältniss zu den alten Weihen von Andania, über welche die berühmte, von H. Sauppe mit musterhaftem Commentar edirte Mysterieninschrift ein unerwartetes Licht verbreitet hat. In dieser Urkunde werden Demeter und Hagna, Hermes, der Apollon Karnasios und die *μεγάλοι Θεοί* als Gottheiten genannt, denen vornehmlich die Feier der messenischen Weihen galt. Es ging die Sage, dass Kaukon, der Sohn des Kelainos und Enkel des Phlyos, den Dienst dieser Götter aus Eleusis zu den ersten Herrschern des Landes, Polykaon und Messene, gebracht und dass der Athener Lykos, von seinem Bruder Aigeus vertrieben, denselben dann weiter ausgestaltet hätte (Paus. IV 1, 5 *Πρῶτοι δ' οὖν βασιλεύουσιν ἐν τῇ χώρᾳ ταύτῃ Πολυκάων τε ὁ Λέλεγος καὶ Μεσσήνη γυνὴ τοῦ Πολυκάονος. παρὰ ταύτην τὴν Μεσσήνην τὰ ὄργια κομίζων τῶν μεγάλων Θεῶν Καύκων ἦλθεν ἐξ Ἐλευσῖνος ὁ Κελαίνου τοῦ Φλυοῦ. τὴν δὲ τελετὴν τῶν μεγάλων Θεῶν Λύκος ὁ Πανδίονος πολλοῖς ἔτεσιν ὕστερον Καύκωνος προήγαγεν ἐς πλέον τιμῆς*). Auch an anderen Orten Messeniens lässt die Sage den Lykos eine mystisch-religiöse Thätigkeit entfalten, so in Arene, wo er die heiligen Weihen der Familie des Aphareus mittheilt (Paus. IV 2, 6 *ἀφίκετο δὲ ἐς τὴν Ἀρήνην καὶ Λύκος ὁ Πανδίονος, ὅτε καὶ αὐτὸς τὸν ἀδελφὸν Αἰγέα ἐξ Ἀθηνῶν ἔφευγε·*

1) Vgl. Eurip. Iph. Taur. 1431 *Βραυρωνίας δεῖ τῆσδε κλῃδουχεῖν θεᾶς.* Die CIA III 895 erwähnte Priesterin aus den Lykomiden verwaltete muthmasslich zuerst die Kleiduchie in Samos und gelangte dann zu der lebenslänglichen Priesterstelle in Eleusis: darum ist ihre Statue an letzterem Orte errichtet worden. Uebrigens ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die durch diese Inschrift geehrte Persönlichkeit keine Priesterin, sondern ein Priester war. Das ändert sachlich natürlich nichts. Ueber den Heracultus der athenischen Kleruchen auf Samos vgl. C. Curtius Inschriften zur Geschichte von Samos 16.

καὶ τὰ ὄργια ἐπέδειξε τῶν μεγάλων Θεῶν Ἀφαρεῖ καὶ τοῖς παισὶ καὶ τῇ γυναικὶ Ἀρήνῃ. ταῦτα δέ σφισιν ἐπεδείκνυτο ἀγαγὼν ἐς τὴν Ἀνδανίαν, ὅτι καὶ τὴν Μεσσήνην ὁ Καύκων ἐμύησεν ἐνταῦθα). Wie die Spartaner im Unglück des Kampfes zu den Liedern des Atheners Tyrtaios ihre Zuflucht nehmen, so sollen die Messenier die Sprüche des Atheners Lykos in der Noth des ersten Krieges gegen die Spartaner zu Rathe gezogen haben (Paus. IV 20, 4). Auch zeigte man bei Andania ein Gehölz des Lykos (*Λύκου δρυμόν*), in welchem der attische Mysterienstifter angeblich die andanischen Mysten gereinigt hatte.[1]) In diesen Zusammenhang gehört ferner die Ueberlieferung, dass die alten erblichen Priestergeschlechter der Messenier am Ende des ersten Krieges mit Sparta sich nach Eleusis begeben hätten (Paus. IV 14, 1 *ἀπεχώρησαν ἐς Ἐλευσῖνα δὲ οἱ τοῦ γένους τῶν ἱερέων καὶ θεαῖς ταῖς μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια*), um von hier bei Beginn des zweiten Krieges wieder in die Heimath zurückzukehren und den alten Hass gegen die Dorer aufs neue anzufachen (Paus. IV 15, 7 *παρῆσαν δὲ καὶ ὅσοι πρότερον τῶν Μεσσηνίων ἔφευγον ἑκουσίως ἐξ Ἐλευσῖνός τε καὶ οἷς πάτριον δρᾶν τὰ ὄργια τῶν μεγάλων Θεῶν*). Ich sehe keinen Grund, an der Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten zu zweifeln. Dass jedoch auf diesem Wege eine Uebertragung der eleusinischen Mysterien nach Andania stattgefunden hätte, indem die vor den Dorern flüchtigen Priestergeschlechter gleichsam die Kette bildeten, welche die attischen Weihen mit den Gottesdiensten des südlichen Arkadiens verband (E. Curtius Peloponnesos II 153), das kann ich mir schon aus dem Grunde nicht vorstellen, weil in der Zeit, in der sich diese Cultverschmelzung vollzogen haben soll, von eleusinischen Mysterien überhaupt noch nicht die Rede sein kann. Die Keime, aus denen die eleusinische *τελετή* erwachsen ist, sind erst in den nächstfolgenden Jahrhunderten gereift, in denen die alten Culte der Andanier längst verödet waren.

Kaukon, nach der bei Pausanias überlieferten Sagenfassung der älteste Cultvermittler zwischen Attika und Messenien, nach Ansicht der Neueren ein veritables Glied in der Ahnenreihe der 'attisch-kaukonischen' Lykomiden, hat weder in der Religion noch in der Sage der Athener jemals einen Platz eingenommen. Seine Heimath ist der Peloponnes, wo

1) Paus. IV 1, 6 *καὶ Λύκου δρυμὸν ἔτι ὀνομάζουσιν ἔνθα ἐκάθηρε τοὺς μύστας. καὶ ὅτι μὲν δρυμός ἐστιν ἐν τῇ γῇ ταύτῃ Λύκου καλούμενος Ῥιανῷ τῷ Κρητί ἐστι πεποιημένον· πάρ τε τρηχὺν Ἐλαιὸν ὑπὲρ δρυμόν τε Λύκοιο.* C. Hanriot (Recherches sur la topographie des dèmes de l'Attique 185) sucht diesen Eichwald merkwürdigerweise an den Abhängen des Brilettos.

sich sein Grabmal befand und wo er Heroendienst genoss (Paus. V, 5, 5). Hier reicht seine Verehrung in uralte Zeiten zurück, denn nach der Wiederherstellung Messeniens durch Epameinondas wurde ihm neben den grossen Göttinnen ein feierliches Opfer dargebracht (Paus. IV 27, 6). Der Cultus dieses Heros scheint sich namentlich um die alte Stadt Lepreon concentrirt zu haben, deren Eponymos für einen Sohn des Kaukon galt (Ailian var. hist. I 24). Auch zeigte man hier einen Grabhügel, an dem man ihm Todtencult erwies (Strabon VIII 345 *φασὶ δ' ἐν τῇ Λεπρεάτιδι καὶ Καύκωνος εἶναι μνῆμα, εἴτ' ἀρχηγέτου τινὸς εἴτ' ἄλλως ὁμωνύμου τῷ ἔθνει.* Vgl. Eustath. B 607). Gerade um Lepreon herum lagen aber nach einer schätzenswerthen Ueberlieferung die Wohnsitze der *Καύκωνες*, der ältesten Bewohner Triphyliens, die durch die Minyer aus dieser Gegend vertrieben sein sollten (Herod. IV 148).[1]) Kaukon

1) Nach B. Nieses (Hist. Zeitschrift 1880, 390) Ansicht soll freilich alles, was wir über die Kaukonen wissen, aus den bekannten Odysseeversen *γ* 366 ff. entnommen sein oder auf reiner Vermuthung beruhen. Der Verfasser der Odyssee hätte seinerseits den Namen dieses Volkes aus der Ilias (*K* 429. *Υ* 329) entlehnt, wo dasselbe unter den Bundesgenossen des Priamos aufgeführt wird, und diesen Namen dann harmlos in seiner Dichtung verwandt, wenig besorgt um die Folgen, die eine solche Improvisation für die Späteren haben würde. Allein wie soll ein alter Volkscult aus ein par zufälligen Dichterversen entstanden sein? Wenn Herodot die Kaukonen bei Lepreon localisirte, wo Kaukon seit uralter Zeit als Heros verehrt wurde, so hat er den Anhaltspunkt für diese Localisirung doch schwerlich der Odyssee entnommen. Auch wir würden in Ermangelung positiver Daten nicht anders schliessen, denn der an einem Local haftende Cultus pflegt nicht selten den Volksstamm zu überdauern, dem er einst eigen war. Somit liefern mir die Odysseeverse nur eine Bestätigung der unabhängig von ihnen redenden Zeugnisse. Aber auch die andere Hypothese, deren Niese zur Elimination des Volksbegriffs der Kaukonen bedarf, will mir angesichts der entscheidenden Dichterstellen nicht einleuchten. Die Entlehnung der peloponnesischen Kaukonen aus der Ilias lässt sich schlechterdings durch garnichts wahrscheinlich machen, während willkürliche Fictionen gerade bei den schematischen Aufzählungen, wie wir sie in der betreffenden Iliasstelle haben, nicht zu den Seltenheiten gehören. Ich muss daher gestehen, dass für mich in diesem Falle die Uebertragung eines Volksbegriffs aus dem Mutterlande nach Kleinasien viel grössere Wahrscheinlichkeit besitzt. Doch wozu bedarfs dieser Hypothese? Was hindert uns denn anzunehmen, dass die Kaukonen ebenso wie die Karer Leleger Pelasger Lykier Phryger und andere Völkerschaften, die Homer mit ihnen zusammen unter das Bundesheer der Troer rechnet, ehemals auch in Kleinasien gesessen haben: kehrt doch nicht nur die *Καυκωνίς* (Steph. Byz. s. *Ἀράβυζα*) sondern auch die *Παρώρεια*, deren Bewohner Herodot (IV 148) neben den Kaukonen zur Urbevölkerung des messenischen Triphyliens zählt, in Phrygien wieder (Strabon XII 577). Die uns erhaltenen Lieder sind ja alle jünger als die grossen Wanderfahrten über das aegaeische Meer.

ist der Archegetes dieser Völkerschaft, ein uralter peloponnesischer Stammesheros, der aufs engste mit dem vordorischen Demetercult verbunden ist.[1]) Die peloponnesische Landessage weiss von seiner Missionsthätigkeit und seiner Verbindung mit Eleusis ebensowenig, wie von seiner genealogischen Verknüpfung mit dem attischen Autochthonen Phlyos, denn sie giebt ihm den altarkadischen Heros Lykaon zum Vater.[2]) Die Verschmelzung mit dem Eponymos von Phlya ist auf künstlichem Wege und erst als beide Gestalten bereits ihre selbständige Sagenbedeutung hatten, geschaffen worden. Als Verbindungsglied dient ein sonst unbekannter *Κέλαινος*, den die genealogische Quelle des Pausanias dem Kaukon zum Vater giebt. Derselbe ist allem Anschein nach identisch mit *Κόλαινος*, einem alten Demenfürsten der Myrrinusier, der Nachbarn der Phlyasier, in der Ortssage von Myrrinus ein Sohn des Hermes und der Begründer des Cultes der Artemis *Κολαινίς*.[3]) Wir finden ihn auch sonst in messenische Sagen verwoben.[4]) Die Quelle, der Pausanias seine Genealogie verdankt, ist die von ihm erwähnte Inschrift auf der Bildsäule

1) Der Demeterdienst ist der einzige, der sich in Lepreon noch bis zur Zeit des Pausanias erhalten hatte (Paus. V 5, 6 *κατὰ δὲ ἐμὲ οὔτε μνῆμα ἐπίσημον οὔτε ἱερὸν ἦν θεῶν σφίσιν οὐδενὸς πλήν γε Δήμητρος*).

2) Apollod. III 8, 1. Tz. Lyk. Al. 481. Hekataios FHG I 375 ist ein von Natalis Comes IX 9 gefälschtes Citat. Nach Aelian (var. hist. I 24) sind dagegen Poseidon (Vater des Lykaon) und Astydameia seine Eltern. *Λυκάων* ist ursprünglich wohl wesensgleich mit *Ζεὺς Λυκαῖος* und *Λυκοῦργος*, deren Gräber und Heiligthümer sich in Lepreon neben dem Grabhügel des *Καύκων* befanden (Paus. 5, 5). Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unters. 285.

3) Paus. I 31, 5 *γέγραπται δ' ἤδη μοι τῶν ἐν τοῖς δήμοις φάναι πολλούς, ὡς καὶ πρὸ τῆς ἀρχῆς ἐβασιλεύοντο τῆς Κέκροπος· ἔστι δὲ ὁ Κόλαινος ἀνδρὸς ὄνομα πρότερον ἢ Κέκροψ ἐβασίλευσεν, ὡς οἱ Μυῤῥινούσιοι λέγουσιν, ἄρξαντος.* Schol. Ar. Av. 873 *Φησὶ δὲ Ἑλλάνικος Κέλαινον Ἑρμοῦ ἀπόγονον ἐκ μαντείου ἱερὸν ἱδρύσασθαι Κολαινίδος Ἀρτέμιδος. καὶ Φανόδημος ἐν τῇ δ'*. Hesych. s. *Κολαινίς*. CIA II 375. Das künstliche Zurechtmachen der Heroengenealogien ist schon dem Pausanias aufgefallen (I 38, 7 *οἱ γὰρ ἀρχαῖοι τῶν λόγων ἅτε οὐ προσόντων σφίσι γενεῶν, ἄλλα τε πλάσασθαι δεδώκασι καὶ μάλιστα ἐς τὰ γένη τῶν ἡρώων*).

4) Die Sagenverbindung zwischen der messenischen Stadt *Κολωνίδες* und dem Athener *Κόλαινος* ist jung und ohne historischen Gehalt (Paus. IV 34, 8). Sie verdankt ihre Entstehung bloss einer unzutreffenden Etymologie, die nicht mehr Werth hat, als die des Grammatikers Euphronios, welcher den Namen der myrrinusischen *Κολαινίς* von dem *κόλος κριός* herleitete, den Agamemnon dieser Göttin geopfert hätte (Schol. Ar. Av. 873). Sonst gab es keinen triftigen Beweis für die attische Herkunft der Bewohner von *Κολωνίδες*, denn dieselben *ἔμελλον ἄρα διάλεκτόν τε ἀνὰ χρόνον καὶ ἔθη μεταμαθήσεσθαι τὰ Δωριέων*. Der Name der Stadt, die nach Aussage der Alten auf einer Anhöhe erbaut war, ist selbstverständlich von *κολωνός* abgeleitet.

des Atheners Methapos, die im Geschlechtsheiligthum der Lykomiden in Phlya aufgestellt war: IV 1, 8 *ἀνέθηκε δὲ καὶ (ὁ Μέθαπος) ἐς τὸ κλίσιον τὸ Λυκομιδῶν εἰκόνα ἔχουσαν ἐπίγραμμα ἄλλα τε λέγον καὶ ὅσα ἡμῖν ἐς πίστιν συντελεῖ τοῦ λόγου·*

> *ἥγνισα δ' Ἑρμείαο δόμους [σταδίου] τε κέλευθα*
> *Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασὶ*
> *Μησσήνην θεῖναι μεγάλαισι Θεαῖσιν ἀγῶνα*
> *Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Καύκωνος [ἱδρείῃ].*
> *θαύμασα δ' ὡς σύμπαντα Λύκος Πανδιόνιος φώς*
> *Ἀτθίδος ἱερὰ ἔργα παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ.*[1])

τοῦτο τὸ ἐπίγραμμα δηλοῖ μὲν ὡς παρὰ τὴν Μεσσήνην ἀφίκοιτο ὁ Καύκων ἀπόγονος ὢν Φλυοῦ, δηλοῖ δὲ καὶ ἐς τὸν Λύκον τά τε ἄλλα καὶ ὡς ἡ τελετὴ τὸ ἀρχαῖον ἦν ἐν Ἀνδανίᾳ. Die Persönlichkeit des Methapos ist ganz und gar apokryph. Wir erfahren über ihn nur, dass er als Mysterienstifter sowohl in Andania, als auch in Theben thätig gewesen ist (Paus. IV 1, 7 *μετεκόσμησε γάρ καὶ Μέθαπος τῆς τελετῆς ἔστιν ἅ. ὁ δὲ Μέθαπος γένος μὲν ἦν Ἀθηναῖος, τελετῆς δὲ καὶ ὀργίων παντοίων συνθέτης· οὗτος καὶ Θηβαίοις τῶν Καβείρων τὴν τελετὴν κατεστήσατο*). Dass der Bericht des Pausanias über die religiöse Thätigkeit des Kaukon und Lykos in der That aus dem angeführten Gedicht des Methapos geflossen ist, lehrt ein Vergleich seines Textes mit dem Wortlaut der erhaltenen Verse, die er einfach paraphrasirt hat. Es ist also attische und speciell lykomidische Ueberlieferung, die uns hier vorliegt: denn wenn Methapos seine Bildsäule im Gentilheiligthum der Lykomiden aufstellen durfte, so liegt nichts näher, als die Annahme, dass er ein Angehöriger dieses Geschlechtes gewesen ist. Ueber seine Zeit lässt sich leider nichts sicheres ermitteln, doch wird man, denke ich, darin H. Sauppe (Mysterieninschrift 6) unbedingt beistimmen, dass die reorganisatorische Thätigkeit dieses Mysterienstifters in Andania erst in die Zeit nach der Befreiung des Landes durch Epameinondas zu setzen ist.

Nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Pausanias (IV 26, 8) hat mit der politischen Wiederherstellung Messeniens zugleich eine Neubelebung und Neugestaltung der alten, Jahrhunderte hindurch vernachlässigten Gottesdienste stattgefunden. Kaukon selbst, heisst es, wäre damals in

---

1) In der ersten Zeile scheint mir Lobecks Ergänzung (*σταδίου*) vor der Sauppes (*σεμνῆς*) den Vorzug zu verdienen, denn *σεμνῆς* hat doch in dieser Verbindung ganz unmöglich etwas mit den bei Paus. I 31, 4 erwähnten *Σεμναί* zu thun. *Καύκωνος ἱδρείῃ* ist eine Vermuthung Sauppes für das überlieferte *Καυκωνιάδαο*.

der Gestalt eines Hierophanten erschienen und hätte die Weisung gegeben, wo die heiligen, von Aristomenes vergrabenen Schriften über die Weihen der grossen Göttinnen zu finden seien. Die bei Pausanias erwähnte Herleitung der andanischen Mysterien aus Attika und die genealogische Verknüpfung des Messeniers Kaukon mit dem attischen Autochthonen Phlyos hängen mit einander eng zusammen und ich denke wir werden nicht fehl gehen, wenn wir die Urheberschaft dieser Combinationen dem Lykomiden Methapos zuschreiben, der die Beziehungen der Gegenwart in das Alterthum projicirend zu den Familienerinnerungen seines eigenen Geschlechtes zurückgriff und dieselben mit den Traditionen der alten messenischen Priesterfamilien in Verbindung brachte. Auch die hervorragende Betheiligung des Lykos, des Eponymos der Lykomiden, bei der Neugestaltung des andanischen Gottesdienstes findet auf diese Weise eine Erklärung. Die Sage hat diesen Heros ähnlich wie den Ahnherrn der Eumolpiden in doppelter Gestalt gezeichnet, als Krieger und Streiter, wie er auf den attischen Vasen erscheint[1]), und als religiösen Stifter und frommen Cultsänger, wie es sich für einen Vorgänger des Methapos ziemte.

Nach der fragmentarischen Angabe der in Phlya gestifteten Bildsäule galt die Reformation des Methapos dem Cultus des Hermes, der Demeter und Kore, also derselben Götterverbindung, für welche die Mysterieninschrift von Andania die bekannten Opfervorschriften ertheilt. Es ist beachtenswerth, dass die Tochter der Demeter im Epigramm des Methapos das nämliche Beiwort (*Πρωτόγονος*) erhält, das Pausanias der in Phlya neben ihrer Mutter (*Δημήτηρ Ἀνεσιδώρα*) verehrten Persephone beilegt (I 31, 4). In Andania lautete der Cultname dieser Göttin *Ἁγνα* (Mysterieninschrift Z. 33. Paus. IV 33, 4). Beide, Mutter und Tochter, wurden, wie zahlreiche Stellen des Periegeten beweisen, hier und auch sonst im Peloponnes unter dem Namen der *μεγάλαι Θεαί* zusammengefasst und gemeinsam verehrt (Paus. VIII 31, 1 *αἱ δέ εἰσιν αἱ μεγάλαι Θεαὶ Δημήτηρ καὶ Κόρη*). Auch in Eleusis haben die beiden Göttinnen nachweislich diese Bezeichnung geführt (Soph. O. C. 684).[2])

1) Auf diesen erscheint der attische Königssohn als Theilnehmer an den Theseusabenteuern (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1885, 220 Taf. XII). Herodot (I 173) lässt den Pandioniden Lykos bekanntlich in Lykien einwandern und die Bewohner des Landes nach ihm genannt werden. Ueber den Messenier Lykos, dessen Grabmal Pausanias (II 7, 2) in Sikyon sah, weiss ich nichts zu sagen.

2) Welckers (Griech. Götterl. I 323) Behauptung, dass der Name *μεγάλαι Θεαί* nie den 'zwo Göttinnen' in Eleusis zugekommen sei, wird durch dieses vollwiegende Zeugniss widerlegt. Sophokles war bekanntlich eleusinischer Myste.

Dagegen werden in der andanischen Mysterienurkunde beide Göttinnen bei ihren individuellen Namen genannt. Neben ihnen erscheinen hier noch *μεγάλοι Θεοί*. H. Sauppe (Mysterieninschrift 44) zieht aus dieser Thatsache den Schluss, dass Pausanias, wenn er von den *μεγάλαι Θεαί* seiner Zeit spricht, sich im Ausdruck versehen und die in der Inschrift erwähnten *μεγάλοι Θεοί* im Auge gehabt habe. Letztere seien identisch mit den samothrakischen Kabeiren, deren Cultus durch Methapos in Andania eingeführt worden sei.[1]) Ich kann diesen Ausführungen nicht beistimmen, da ich es mir nicht zu erklären vermag, wie Pausanias an allen Stellen, an denen er den Cultus der in Andania verehrten grossen Göttinnen erwähnt[2]), dazu gekommen sein sollte, die feminine und masculine Form consequent zu verwechseln. Und woher weiss man denn ferner, dass die in der Urkunde namhaft gemachten *μεγάλοι Θεοί* die samothrakischen Kabiren gewesen sind? Die Inschrift selbst bietet für diese Annahme nicht die geringste Handhabe. Andererseits ist es eine unbestreitbare Thatsache, dass der Cultus der als *μεγάλοι Θεοί* verehrten Dioskuren[3]), der göttlichen Zwillingssöhne des Tyndareos, die als mächtige Retter in Noth und Gefahr angerufen wurden, im Peloponnes seinen Ursitz hatte. Die Verehrung dieses Götterpaares scheint hier noch ein Erbtheil der vordorischen Bevölkerung gewesen zu sein. Nach Pausanias (III 26, 3. IV 31, 9) sollen gerade die Messenier die ältesten Ansprüche auf den Dienst der Dioskuren erhoben haben, und in der That wurde ihnen bei der Wiederherstellung der Stadt neben Zeus Ithomathas, den grossen Göttinnen und Kaukon ein feierliches Opfer dargebracht (Paus. IV 27, 6). Auch sollen sich im Demeterheiligthum zu Messene Darstellungen der Dioskuren mit den Leukippiden im Arm befunden haben (Paus. IV 31, 9). Wir treffen dieselbe Verbindung in Arkadien, wo das Heiligthum der Dioskuren neben dem der Demeter und Kore errichtet war (Paus. VIII 9, 2 *ἔστι δὲ καὶ Διοσκούρων καὶ ἑτέρωθι Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν*). Hier ist die Möglichkeit einer Verwechselung dieser Götter mit den grossen Göttinnen also eo ipso ausgeschlossen. Ich trage daher kein Bedenken, die in der Mysterieninschrift mit Demeter und Kore verbundenen *μεγάλοι*

1) Diese Ansicht wird auch von Dittenberger (SIG 388 A. 26) und O. Crusius (Allg. Encycl. XXXII 24) gebilligt.

2) IV 14, 8. 14, 1. 33, 5.

3) Paus. I 31, 1 *Κεφαλῆσι δὲ οἱ Διόσκουροι νομίζονται μάλιστα. Μεγάλους γὰρ σφᾶς οἱ ταύτῃ θεοὺς ὀνομάζουσιν.* Vgl. A. Furtwängler in Roschers Myth. Lex. 1163.

θεοί für die Dioskuren zu halten. Ueber die ursprüngliche Bedeutung dieser Vereinigung weiss ich nichts sicheres zu sagen. Erwägenswerth erscheint es mir aber, dass wir an anderen Orten des Peloponnes eine ganz entsprechende Verbindung zwischen den Dioskuren und Eileithyia finden, so z. B. in Sparta und Argos, wo die Tempel dieser Gottheiten in demselben Bezirk erbaut waren (Paus. II 22, 6 *Πλησίον δὲ τῶν Ἀνάκτων Εἰληθυίας ἐστὶν ἱερὸν ἀνάθημα Ἑλένης, ὅτε σὺν Πειρίθῳ Θησέως ἀπελθόντος ἐς Θεσπρωτοὺς Ἄφιδνά τε ὑπὸ Διοσκούρων ἑάλω καὶ ἤγετο ἐς Λακεδαίμονα Ἑλένη*. Vgl. III 14, 6). Ein kürzlich in Sparta gefundenes, hochalterthümliches Weihgeschenk zeigt uns eine in knieender Position als Gebärerin dargestellte Frau, umgeben von zwei hülfreichen Dämonen in Jünglingsgestalt, in denen der Herausgeber des Monumentes gewiss richtig das lakonische Götterzwillingspaar erkannt hat (F. Marx Mitth. d. arch. Inst. X 194). Derselbe weist scharfsinnig darauf hin, dass die Symbolik der altpeloponnesischen Kunstübung die chthonischen Göttinnen der Fruchtbarkeit und des Feldsegens als gebärende Erdmütter auf die Kniee gestützt dargestellt hätte.[1]) Wir werden diese, bald *Εἰλείθυια* oder *Ἐλευθώ* bald *Ἐλευθία* oder *Ἐλευσία* genannte Gottheit kaum von der uralten, in zahlreichen Gegenden Griechenlands als *Ἐλευθώ* oder *Ἐλευσινία* verehrten Demeter trennen dürfen, deren Dienst noch in die achaeische Periode hineinragt.[2])

1) Vgl. v. Wilamowitz Isyllos 194. Ob die Hauptfigur in dem spartanischen Weihgeschenk Eileithyia oder irgendeine Privatperson darstellte, die nach einer glücklichen Geburt diese Gruppe in Dankbarkeit gegen die Göttin stiftete, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig.

2) Auf einem in Lakonien gefundenen Weihrelief, das R. Weil in den Mitth. d. arch. Inst. I 162 edirt hat, lautet der Name der Göttin *Ἐλευθία*, während sich auf einem anderen, ebenfalls in Lakonien zum Vorschein gekommenen Weihgeschenk die Form *Ἐλευσία* findet (Ross Arch. Aufs. II 667), muthmasslich eine Variante des vorhergehenden Namens, da die Verwandlung des *θ* in *σ* bei den Dorern nicht ungewöhnlich ist, Prellwitz Gött. Anz. 1886, 765. Auch in den attischen Inschriften variirt die Schreibung des Namens stark (CIA II 1586 *Εἰλύθεια*. 1590 *Ἰλείθυα*. Élite céramogr. I 64. 65 HILEIΘVA). Nach Hesychios (s. *Ἐλευθώ*) ist *Ἐλευθώ* nicht nur Nebenform von *Εἰλείθυια*, sondern auch ein bei den Tarentinern und Syrakusanern üblicher Beiname der Demeter. Vgl. Loeschcke Arch. Zeit. XXXIV 109. 111. Dieselbe Bezeichnung wird auch von Nonnus der eleusinischen Göttin beigelegt (XXVII 304). Besonders zahlreich waren die Verehrungsstätten der Demeter *Ἐλευσινία* im Peloponnes. Pausanias erwähnt welche in Thelpusa (VIII 25, 5) Basilis (VIII 29, 5) Pheneos (VIII 15, 5) und am Taygetos (III 20, 5). Auf einen Cult dieser Göttin in Gytheion weisen die von Le Bas daselbst auf einem Anathem entdeckten Inschriftenreste ΑΕΛΕΥΣΙΙ, die derselbe wohl richtig zu *Δήμητρ]α Ἐλευσιν[ίαν* ergänzt (Revue Arch. I 216). Die Verehrung dieser altachaeischen Gottheit scheint sich ehemals über ein sehr aus-

Ein tieferes Eindringen in das Verständniss der altmessenischen Religionsvorstellungen verbietet uns die Beschaffenheit unserer litterarischen Ueberlieferung. Denn wir dürfen bei allem nicht vergessen, dass der Zustand der andanischen Weihen, den Pausanias kennen lernte und den er uns in seiner Beschreibung schildert, keineswegs den altpeloponnesischen Gottesdienst in seiner ursprünglichen Gestalt wiedergiebt, sondern dass wir es hier mit der Darstellung einer künstlichen Neugestaltung zu thun haben, wie sie im Anschluss an die politische Reorganisation Messeniens durch die Thätigkeit eines attischen Mysterienstifters geschaffen war. Doch so sehr sich immer die Einzelheiten dieser religiösen Reform unserer Kenntniss entziehen mögen, so viel geht doch deutlich aus allem hervor, dass der attische Apostel bei seinen noch so durchgreifenden Neuerungen nie zerstörend und auflösend verfahren ist, sondern stets an Bestehendes und Altes angeknüpft hat. Ich will daher keineswegs die Möglichkeit leugnen, dass die in der hellenistischen Zeit immer mehr und mehr mit den Dioskuren vermengten grossen Götter von Samothrake[1]) im Laufe der Zeit auch in Andania Eingang gefunden und das daselbst seit alters verehrte Götterzwillingspaar verdrängt haben könnten, und will gern zugeben, dass es der Athener Methapos gewesen ist, dem die Messenier die Einführung dieses neuen Gottesdienstes verdankten: der Cultus der in Andania verehrten grossen Göttinnen ist durch diese religiöse Neuerung aber schwerlich berührt worden. Auch in Theben hat Methapos den Kabeirencultus dem alteinheimischen Demeterdienst ja bloss beigesellt, keineswegs den letzteren durch den ersteren ersetzt (Paus. IV 1, 7. IX 25, 6). Damit erledigt sich der gegen Pausanias erhobene Vorwurf, dass er die *μεγάλοι Θεοί* seiner Zeit mit den *μεγάλαι Θεαί* der Vorzeit verwechselt und längst entschwundene religiöse Zustände als bestehend geschildert habe. Aber auch das merkwürdige Verhältniss der Gentilmysterien von Phlya zu den andanischen Weihen klärt sich in überraschender Weise bei einer objectiven Würdigung des periegetischen Berichtes. Wir sehen, dass die genealogische Verknüpfung der mythischen Vorfahren des Lykomidengeschlechtes mit den alten Heroengestalten der messenischen Volkssage nichts als ein absichtliches, künst-

---

gedehntes Gebiet erstreckt zu haben, denn wir finden auch in Boiotien Spuren ihres Cultes (Paus. IX 4, 3 *ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας ἱερὸν ἐν Πλαταιαῖς*). Sie wird ursprünglich von der Demeter *Ἀχαία*, der Geschlechtsgöttin der tanagraeischen Gephyraeer, nicht verschieden gewesen sein.

1) Wir kennen auf Delos den Priester *Θεῶν μεγάλων Διοσκούρων Καβείρων* (Bull. de corr. hellén. VII 339 n. 5.).

liches Machwerk ist, hervorgerufen durch die reformatorischen Bestrebungen eines Angehörigen dieses Geschlechtes. Wir erkennen ferner die Haltlosigkeit der landläufigen Ansicht, die in den attischen *Λυκομίδαι* ein 'kaukonisch-messenisches' Priestergeschlecht sieht, das während der messenischen Kriege aus dem Peloponnes nach Attika übergesiedelt sei.[1])

Die litterarisch bezeugten Beziehungen der Lykomiden zu Phlya haben vor einigen Jahren eine interessante Bestätigung durch einen Hypothekenstein gefunden, der in der Nähe von Chalandri (Phlya) zum Vorschein gekommen ist: CIA II 1113 *ὅρος χωρίου προικὸς Ἱπποκλείᾳ Δημοχάρους Λευκονοιῶς* T. *ὅσῳ πλείονος ἄξιον Κεκροπίδαις ὑπόκειται καὶ Λυκομίδαις καὶ Φλυεῦσι.* Zufolge dieser Urkunde hatte der aus dem Lykomidengeschlechte gebürtige Gatte der Hippokleia, dem das Landstück gehörte, dasselbe mittelst dieser Hypothekeninschrift in erster Linie mit der Mitgift seiner Frau im Betrage eines Talentes belastet und den Rest des Werthes (wahrscheinlich zu gleichen Theilen) seiner Phyle (*Κεκροπίδαις*), seinem Geschlechte (*Λυκομίδαις*) und seiner Gemeinde (*Φλυεῦσι*) vermacht. U. Köhlers Ansicht, dass die hier erwähnten Kekropiden möglicherweise die Genneten eines bisjetzt unbekannten Geschlechtes gewesen seien, entbehrt einer sicheren Grundlage und giebt nur neue Räthsel. Sie ist daher von Dittenberger (Hermes XX 16 A. 3) und E. Szanto (Rh. M. XL 516) mit Recht verworfen worden.[2]) Die nahe liegende Vermuthung, dass Angehörige des Lykomidengeschlechtes in Phlya besitzlich waren, wird durch den vorliegenden Stein bestätigt.

Auf die Nichtigkeit der von O. Müller aufgestellten Hypothese, dass nach dem Aussterben der Familie des Kallias und Hipponikos das priesterliche Amt der Daduchie auf die Lykomiden übergegangen sei, habe ich bereits bei der Besprechung der eleusinischen Keryken hingewiesen (S. 86). Wenn daher die Lykomiden auch nicht mehr von demselben Nimbus umflossen erscheinen, mit dem sie die Anhänger dieser Hypothese zu umgeben pflegten, so werden wir doch die politische Bedeutung der Thatsache zu würdigen wissen, dass dieses Geschlecht einen Staatsmann und Feldherrn, wie den Phrearrier Themistokles zu seinen

1) O. Crusius' (Allg. Enc. II 1884, 24) Behauptung, dass die Lykomiden mit dem Hadesdienst in einem näheren Zusammenhang gestanden hätten, schwebt ganz in der Luft. Ueberhaupt kann ich seinen Ausführungen über die Kaukonen in religionsgeschichtlicher Hinsicht nicht beistimmen.

2) Die weiteren Schlüsse, die Szanto aus dieser Urkunde zieht, wird kein Mensch billigen.

Mitgliedern gezählt hat. Dass Plutarch das Ansehen der Familie des Themistokles geflissentlich herabzudrücken bestrebt ist[1]), liegt an der Parteilichkeit der Quelle, die er benutzte: der nicht selten besser unterrichtete Cornelius Nepos streicht in directem Gegensatz zu den Angaben des Plutarch gerade die adelige Herkunft seines Helden ausdrücklich heraus (Them. 1 'Pater eius Neocles generosus fuit'). Den Zweig der Lykomiden, aus dem Themistokles hervorgegangen ist, können wir nach oben hin nicht weiter als bis zu seinem Vater, nach unten hin nur bis zu seinen ziemlich zahlreichen Söhnen und Töchtern sowie bis zu einem gleichnamigen Enkel verfolgen.[2]) Die Gattin des Feldherrn scheint, wie G. Loeschcke (de titulis aliquot atticis 28) wahrscheinlich gemacht hat, eine Akarnanerin gewesen zu sein.

Ein anderer Zweig der Lykomiden war in Phlya angesiedelt, wo sich der Stammsitz und religiöse Mittelpunkt des Geschlechtes befand. Zu dieser Linie gehörte der Trierarch Lykomedes, von dem das Gerücht ging, dass er in der Seeschlacht bei Artemision oder Salamis als erster ein feindliches Schiff erobert und zur Erinnerung an diese That Bruchstücke desselben im Daphnephoreion zu Phlya geweiht hätte.[3]) Ein directer Nachkomme dieses Mannes und mithin ebenfalls ein Angehöriger des Lykomidengeschlechtes scheint jener *Λυκομήδης* gewesen zu sein, der CIA I 446 Z. 14 unter den Gefallenen aufgezählt wird, welche die Kekropis (zu der die Gemeinde Phlya gehörte) im peloponnesischen Kriege verloren hatte. Er ist, wie bereits Loeschcke (a. a. O.) vermuthet hat, möglicherweise der Vater des Strategen *Κλεομήδης*, den Thukydides (V 84) gegen die Melier zu Felde ziehen lässt und den Loeschcke richtig in die Lücken der Rechnungsurkunde CIA I 181 eingefügt hat (CIA IV p. 32 *'Επὶ τῆς 'Αιαντίδο[ς . . . ς πρυτανευούσης παρέδομεν στρα-*

1) Them. 1 *Θεμιστοκλεῖ δὲ τὰ μὲν ἐκ γένους ἀμαυρότερα πρὸς δόξαν ὑπῆρχε. πατρὸς γὰρ ἦν Νεοκλέους οὐ τῶν ἄγαν ἐπιφανῶν 'Αθήνησι, Φρεαῤῥίου τῶν δήμων ἐκ τῆς Λεοντίδος φυλῆς.* Vgl. Them. 5 und Comp. Arist. et Cat. 1. W. Vischer (Kl. Schriften I 387) hat hieraus geschlossen, dass Themistokles nicht adeliger Abkunft gewesen sei.

2) Plut. Them. 32. Plat. Menon 93. Paus. I 37, 1. Lolling Mitth. d. arch. Inst. VI 103 ff.

3) Herodot (VIII 11), der auch seinen Vater Aischreas kennt, lässt ihn diese That bei Artemision vollbringen. Dagegen nennt Plutarch (Them. 15) Salamis als Ort der Handlung. Wer von beiden Recht hatte, wird sich schwerlich feststellen lassen, denn F. Albrachts (De Themistoclis Plutarchei fontibus 47) Behauptung, dass Plutarch Artemision und Salamis verwechselt habe, bleibt ebenso berechtigt, wenn wir sie auf Herodot beziehen.

τηγοῖς ἐς Μῆλον Τεισί]ᾳ Τεισιμάχου Κεφαλῆθεν Κλεομήδει Λυκο[μήδους Φλυεῖ . . . .] Ἐπὶ τῆς Ἀντιοχί[δος . . . ς πρυτανευούσης Ἑλληνοταμίαις παρέδομεν . .]ῳ Α[ὐρ]ίδῃ Τιμάρχῳ Παλληνεῖ καὶ στρα[τηγοῖς ἐς Μῆλον Τεισίᾳ Τεισιμάχου Κεφαλῆθεν Κλεομήδει Λυκομήδ]ους Φλυεῖ).[1]) Diese Steine liefern uns einen schönen Beleg, dass Kriegsruhm und Kriegstüchtigkeit dem alten Adelsgeschlecht auch späterhin treu geblieben sind.

ΑΛΚΜΕΩΝΙΔΑΙ. ΠΑΙΟΝΙΔΑΙ. ΜΕΔΟΝΤΙΔΑΙ.

Da die wichtige, bei diesen drei Geschlechtern im Vordergrunde des Interesses stehende Frage nach ihrer Herkunft nur von einem gemeinsamen und einheitlichen Gesichtspunkte aus lösbar ist, so erlaube ich mir, dieselben in der Untersuchung zusammenzufassen. Das empfiehlt sich in diesem Fall um so mehr, als alle drei Geschlechter sich darin berühren, dass Messenien jederzeit für ihre gemeinsame Stammesheimath, Neleus für ihren gemeinsamen Stammvater angesehen worden ist. Wir stehen einer Ueberlieferung gegenüber, die von den verschiedensten Schriftstellern verschiedenster Zeiten mit Bestimmtheit vertreten wird und an die im Alterthum ebenso fest geglaubt worden ist wie in unseren Tagen, in denen dieselbe sogar zum Ausgangspunkt einer neuen Hypothese über die chronologische Fixirung der Odysseedichtung gemacht worden ist. Am deutlichsten und schärfsten findet sich die Tradition von der messenischen Herkunft der genannten Geschlechter bei Pausanias wiedergegeben, der als Grund für die Auswanderung derselben aus Messenien die Einwanderung der Herakleiden anführt: *Ἐκβάλλουσιν οὖν (οἱ Ἡρακλεῖδαι) ἐκ τῆς Μεσσηνίας τοὺς Νέστορος ἀπογόνους Ἀλκμέωνα Σίλλου τοῦ Θρασυμήδους καὶ Πεισίστρατον*[2]) *τὸν Πεισιστράτου καὶ τοὺς Παίονος τοῦ Ἀντιλόχου παῖδας, σὺν δὲ αὐτοῖς Μέλανθον τὸν Ἀνδροπόμπου τοῦ Βώρου τοῦ Πενθίλου τοῦ Περικλυμένου. οἱ δὲ Νηλεῖδαι (πλὴν Πεισιστράτου, τοῦτον γὰρ οὐκ οἶδα, παρ' οὕστινας ἀπεχώρησεν) ἐς Ἀθήνας ἀφίκοντο οἱ λοιποί, καὶ τὸ Παιονιδῶν γένος καὶ Ἀλκμεωνιδῶν ἀπὸ τούτων ὠνομάσθησαν. Μέλανθος δὲ καὶ τὴν βασιλείαν ἔσχεν, ἀφελόμενος Θυμοίτην τὸν Ὀξύν-*

1) Es liegt nahe, auch in dem CIA II 652 erwähnten [*Λυκ*]*ομήδης Φλυεύς*, der ol. 95, 3 = 398/7 a. Chr. das Amt eines *ταμίας τῆς Ἀθηνάας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν* bekleidete, einen Angehörigen des Lykomidengeschlechtes zu sehen.

2) Ueber Peisistratos und die Peisistratiden vgl. die Bemerkungen in der Einleitung (S. 4).

του. Θυμοίτης γὰρ Θησειδῶν ἔσχατος ἐβασίλευσεν Ἀθηναίων (II 18, 8). Das Alter dieser Ueberlieferung wird dadurch annähernd bestimmt, dass schon Hellanikos auf dieselbe Bezug nimmt, denn sein ausführliches, von Pausanias nur in Kleinigkeiten abweichendes, jedoch auch die weibliche Linie mitumfassendes Stemma schliesst damit, dass der Neleide Melanthos, der Sohn des Andropompos, *Ἡρακλειδῶν ἐπιόντων ἐκ Μεσσήνης εἰς Ἀθήνας ὑπεχώρησε* (Schol. Plat. Symp. 208).[1]) Eine ähnliche Tradition muss auch schon Herodot vorgelegen haben, wenn er über die Nachkommen des Peisistratos bemerkt: *ἐόντες δὲ καὶ οὗτοι ἀνέκαθεν Πύλιοί τε καὶ Νηλεῖδαι, ἐκ τῶν αὐτῶν γεγονότες καὶ οἱ ἀμφὶ Κόδρον τε καὶ Μέλανθον, οἳ πρότερον ἐπήλυδες ἐόντες ἐγένοντο Ἀθηναίων βασιλέες* (V 65).

Melanthos ist in der attischen Sage bekanntlich durch seinen Sohn Kodros Grossvater des *Μέδων*, des Ahnherrn der athenischen *Μεδοντίδαι*. Dagegen werden die von Pausanias mit diesem Geschlecht in eine Reihe gestellten *Ἀλκμεωνίδαι* und *Παιονίδαι* in diesem Zusammenhang weder von Herodot noch von Hellanikos erwähnt, ja es scheint, dass der erstere von der messenischen Herkunft der Alkmeoniden überhaupt noch nichts gewusst hat: dieselben erscheinen bei ihm vielmehr als ein athenisches Geschlecht autochthonen Ursprunges, dem der Nimbus des Fremdländischen noch nicht anhaftet (V 62 *Ἀλκμεωνίδαι γένος ἐόντες Ἀθηναῖοι*. VI 125 *οἱ δὲ Ἀλκμεωνίδαι ἦσαν μὲν τὰ ἀνέκαθεν λαμπροὶ ἐν τῇσι Ἀθήνῃσι, ἀπὸ δὲ Ἀλκμέωνος καὶ αὖτις Μεγακλέος ἐγένοντο*).[2]) Der Stammsitz dieses

---

1) Sein Stemma lautet: *Νηλέως δὲ καὶ Χλωρίδος Περικλύμενος, Περικλυμένου δὲ καὶ Πεισιδίκης Βῶρος, Βώρου δὲ καὶ Λυσιδίκης Πένθιλος, Πενθίλου δὲ καὶ Ἀγχιρόης Ἀνδρόπομπος, Ἀνδροπόμπου δὲ καὶ Ἡνιόχης τῆς Ἀρμενίου τοῦ Ζευξίππου τοῦ Εὐμήλου τοῦ Ἀδμήτου Μέλανθος.* Bei Pausanias haben Boros und Penthilos ihre Plätze getauscht. Periklymenos wird nur einmal flüchtig in der Odyssee (λ 286) erwähnt, von seinen Söhnen ist dort garnicht die Rede. Dagegen spielt er im thebanischen Sagenkreise eine hervorragende Rolle, macht den Krieg der Sieben auf Seiten des Eteokles mit, verfolgt den Amphiaraos im Kampfe (Pind. Nem. IX 57), wirbt um Ismene (Mimnermos Bergk PLG II 32). Denn dass in der Hypothesis zur sophokleischen Antigone für *Θεοκλύμενος Περικλύμενος* einzusetzen ist, wird man Preller (Griech. Myth. II 363) und Robert (Bild und Lied 21) unbedingt zugeben müssen. Vgl. das korinthische Vasenbild in den Wiener Vorlegeblättern III Taf. I 2. Ebenso kennt die Argonautensage den Periklymenos (Apoll. Rh. I 156. Arg. Orph. 155. Apollod. I 9, 16).

2) W. Petersen (hist. gent. att. 70) zieht hieraus den merkwürdigen Schluss, dass Herodotos einen 'fons posterior', Pausanias einen 'veterior' benutzt hätte. Dagegen weist nach Stein der Zusatz *ἐν τῇσι Ἀθήνῃσι* bei Herodot VI 125 darauf hin, dass derselbe mit *ἀνέκαθεν* nicht an mythische Vorfahren gedacht haben könnte.

Geschlechtes lag am Südfusse des Parnes. Hier sehen wir die Alkmeoniden schon im sechsten Jahrhundert im Besitz der Feste Leipsydrion, die sie als Bollwerk gegen die in der Stadt concentrirte Peisistratidenmacht errichtet hatten.[1]) Ganz in dieselbe Umgebung weisen uns die Spuren des Paionidengeschlechtes, dessen enger Zusammenhang mit dem Boden Attikas sowohl durch den alten Ortsnamen *Παιονία* als auch durch die nachmals an dieser Stelle gegründete, nach dem Geschlecht benannte Gemeinde der *Παιονίδαι* hinreichend documentirt wird.[2]) Leider ist eine genaue topographische Fixirung von Leipsydrion bisher noch nicht gelungen, doch lässt sich wenigstens soviel mit Sicherheit aus Herodot entnehmen, dass Paionia und die alte im Volksmund noch lange gefeierte Alkmeonidenburg einander benachbart waren (V 62 *Λειψύδριον τὸ ὑπὲρ Παιονίης*). Dieser auf attischem Boden nachweisbare Localzusammenhang zwischen den Alkmeoniden und Paioniden ist für die Beurtheilung der Angaben des Pausanias über die gemeinsame Abstammung ihrer Ahnherren nicht gleichgiltig. Während die Namen der beiden Heroen, die von diesen Geschlechtern als Stammväter verehrt wurden, in den Localtraditionen der Athener, wie wir sehen, ihren bestimmten Platz einnehmen, an dem sie fest haften[3]), sind dieselben dem messenischen

---

Den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt für mich O. Seecks Argumentation: 'Wenn dagegen Herodot die Alkmaioniden für eine autochthone Familie ausgiebt, so folgt er damit einer von Perikles ausgegebenen Parole. Dem mächtigen Volksführer, den man auf dem Markte gewiss oft revolutionärer Herrschaftsgelüste beschuldigte, musste es willkommen sein, wenn der Zusammenhang seines Blutes mit dem der alten Könige und Tyrannen Athens möglichst aus dem Volksbewusstsein schwand' (Quellen der Odyssee 327). Der Zusammenhang zwischen den *Ἀλκμεωνίδαι* und Perikles dem *Βουζύγης* bestand, wie wohl jeder damalige Athener wusste, darin, dass der Vater des letzteren, Xanthippos, die Tochter des Alkmeoniden Hippokrates geheirathet hatte. Ob der Urahn dieses Geschlechtes in Attika eingewandert war oder ob er ein indigener Athener war, konnte an diesem Zusammenhange nichts ändern. Zudem haben gerade die Alkmeoniden sich zu den Königen und Tyrannen stets feindlich verhalten. Somit zweifle ich sehr an jener Parole.

1) Herod. V 62. Schol. Aristoph. Lysistr. 665 *Λειψύδριον χωρίον τῆς Ἀττικῆς περὶ τὴν Πάρνηθον* (Aristoteles fr. 394 Rose). Das alte *σκολιόν* auf die Alkmeoniden, *οἳ τότ' ἔδειξαν οἵων πατέρων ἔσαν* auch bei Suid. s. *ἐπὶ Λειψυδρίῳ μάχη*. Hesych. s. *Λειψύδριον*. Et. M. 361, 32 (die alle auf Aristoteles zurückgehen). Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 118.

2) A. Milchhöfer Text zu den Karten Attikas II 42.

3) Suid. s. *Ἀλκμεωνίδαι· λαμπροί τινες Ἀθήνησιν, ἀπὸ Ἀλκμέωνος τοῦ κατὰ Θησέα.* Aehnlich Hesychios s. *Ἀλκμεωνίδαι*. Es liegt an sich nah, an eine Ableitung des athenischen Adelsgeschlechtes von Alkmeon, dem sagenberühmten Sohne des Amphiaraos zu denken (Niebuhr Vorträge über alte Geschichte I 354). Gerade

Sagenkreise völlig fremd. Andererseits sind die beiden Nestorsöhne Antilochos und Thrasymedes, an welche die Ahnherren der Alkmeoniden und Paioniden bei Pausanias angeknüpft werden, der attischen Landessage ebenso unbekannt wie ihr sagenberühmter Vater Nestor. Auch hat's in Athen nie ein Adelsgeschlecht *Νηλεῖδαι* gegeben, sondern, wo letztere genannt werden, da bezeichnen sie regelmässig die näheren oder weiteren Abkömmlinge des messenischen Königshauses, das seinen Ursprung bekanntlich auf den Sohn des Poseidon und der Tyro zurückführte.[1]) Zwischen Neleus und den Stammvätern unserer Geschlechter ragt eine unvermittelte Kluft, die durch die Einschiebung der messenischen Sagenhelden Antilochos und Thrasymedes sehr schlecht ausgefüllt wird: denn die Thatsache, dass die Alkmeoniden und Paioniden ihre Namen nicht von den Heroen, welche die Genealogen an die Spitze ihrer Ahnenreihe stellen, erhalten haben, wird nicht erklärt.

Sehr ähnlich steht es mit den *Μεδοντίδαι.* Aus dem Namen ihres Ahnherrn lässt sich nichts erschliessen, denn derselbe findet sich an allen möglichen Orten als Benennung aller möglichen Persönlichkeiten, so dass nicht das geringste Gewicht darauf zu legen ist, dass derselbe in Messenien garnicht, in Attika zufällig sehr häufig vorkommt. Als attisches Adelsgeschlecht werden die Medontiden durch eine Note des Hesychios (*Μεδοντίδαι· οἱ ἀπὸ Μέδοντος Ἀθήνησι*) erwiesen, dessen Zeugniss sowohl durch litterarische als auch durch epigraphische Monu-

---

die Angabe der Lexikographen, dass der Stammvater des Geschlechtes ein Zeitgenosse des Theseus gewesen sei, ist als ein Beweis für diese Ableitung angesehen worden (W. Vischer Kl. Schriften I 391 A. 1). Allein diese Vermuthung ist trügerisch, da in unserer ganzen Ueberlieferung sich nicht der geringste Anhaltspunkt für dieselbe findet. Durch die genealogische Verknüpfung der Alkmeoniden mit dem messenischen Königshause ist der Ahnherr des autochthonen Adelsgeschlechtes, jener Zeitgenosse des Theseus, in der Sage verdunkelt und vor den messenischen Helden zurückgetreten. Dasselbe Schicksal ist dem Eponymos der Paioniden zu Theil geworden. O. Seeck (Quellen der Odyssee 330) scheint *Παιών*, den mythischen Stammvater der Aerzte, für ihren Ahnherrn zu halten, denn er sieht in seiner Erwähnung *δ* 232 einen Hinweis auf dieses Adelsgeschlecht. Das ist sprachlich unmöglich, da der Name des Heilgottes aus *Παιήων* contrahirt ist. Bei Homer heisst ein Troianer Sohn des *Παίων* (*Λ* 339. 368 *Παιονίδης*). *Παιονίη* kennt der Dichter nur als Heimath der *Παίονες* (*P* 350. *Φ* 154).

1) Es ist nicht meine Aufgabe, hier die unkritischen Ausführungen W. Petersens (hist. gent. att. 71 ff.) im einzelnen zu entwirren, der die *Νηλεῖδαι Κοδρίδαι Πεισιστρατίδαι* als attische *γένη* behandelt. Auch Hesychios, dem nachweislich ein Verzeichniss attischer Geschlechter vorgelegen hat, kennt keine *Νηλεῖδαι Μελανθίδαι Κοδρίδαι Πεισιστρατίδαι.*

mente bestätigt wird.[1]) In der Mauer einer oberhalb Kypsele (eine halbe Stunde nördlich von Athen an Stelle des alten Demos Diomeia) gelegenen Kirche sah L. Ross folgende, fast ganz verwischte, von steinernen Olivenkränzen eingefasste Inschrift[2])

ΤΟΥΜ
ΝΕΣΑΙΑΡΕ
ΜΕΔΟΝΤΙΔΑΙ ΑΙΣΤΕΦΑ
Δ . . Α
ΗΣΠΕΡ

Die linke Seite der Mauer zeigte die Worte

ΠΕΕΣ ΗΒΟΥΛΗ

Im CIG I 133b ist diese Urkunde unvollständig nach K. Köhlers Papieren wiedergegeben (*Μεδοντίδαι — ἡ βουλή*). Die rechte Hälfte der ersten Inschrift zeigt, dass wir es mit einem Belobigungsdekret zu thun haben. Weiteres vermag ich aus den verstümmelten Buchstabenresten nicht herauszulesen. Ausserdem hat sich der Name unseres Geschlechtes noch auf einem interessanten, vor dem Aufgang zur Burg zum Vorschein gekommenen Stein des fünften Jahrhunderts gefunden: CIA I 497

ΗΟΡΟ	*ὅρο[ς χώ*
Ρ Λ∠ ΜΕ∠	*ρας Μεδ[ον*
Τ ///// Λ Ο Ν	*τ[ι]δῶν*

Die Erwähnung eines in der Stadt am Fusse der Akropolis gelegenen, den Medontiden gehörenden Grundstückes stimmt trefflich zur Ueberlieferung von dem königlichen Geblüt dieses Geschlechtes. Denn nach der vulgären, auf Hellanikos zurückgehenden Fassung der attischen Sage galt Medon für den ältesten Sohn und rechtmässigen Nachfolger des Kodros, während eine, wie es scheint, spätere Version der Sage den jüngeren Bruder Neleus mit dem älteren um die Herrschaft streiten lässt, bis sich das delphische Orakel zu Gunsten des Medon entscheidet.[3]) Hier liegt

---

1) Vell. Pat. I 2 Huius (Codri) filius Medon primus archon Athenis fuit, ab hoc posteri apud Atticos dicti Medontidae. Pausanias (IV 13, 7) lässt den ersten messenischen Krieg beendet werden *Ἀθήνῃσι Μεδοντιδῶν τὴν ἀρχὴν ἔτι ἐχόντων τὴν δεκέτιν* (ol. 14, 1 = 724). Meier hat die Medontiden merkwürdiger Weise in seine Sammlung nicht aufgenommen.

2) K. Keil Philol. XXIII 249. Stackelberg Die Gräber der Hellenen 33 A. 1 liest ΜΕΔΟΜΤΙΔΑΙ.

3) Hellanikos FHG I 47 (*Κόδρος*) *ἀπέθανε καταλιπὼν τὴν ἀρχὴν Μέδοντι τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν παίδων. ὁ δὲ νεώτερος αὐτοῦ παῖς Νηλεὺς τῆς δωδεκαπόλεως Ἰωνίας κτίστης ἐγένετο, ἀφ' οὗ φασιν Ἀθηναίοις τὴν τῶν Κοδριδῶν εὐγένειαν εἰς παροιμίαν περιστῆναι.* Vgl. Ailian v. h. VIII 5. Paus. VII 2, 1.

der in der Sagengeschichte nicht seltene Fall vor, dass der Sohn eines Heros in der Vorstellung ursprünglicher und älter als sein Vater ist. Kodros ist, wie v. Wilamowitz (Kydathen 99) mit Recht hervorgehoben hat, eine dem altattischen Sagengut unbekannte Gestalt, deren genealogische Verknüpfung in aufsteigender Linie ebenso künstlich und unvermittelt ist wie in absteigender Linie. Das haben die Athener selbst empfunden, wenn sie es betonten, dass Kodros als *ἔπηλυς* zur Herrscherwürde gelangt sei. Als athenischer König wird er am frühesten von Pherekydes erwähnt, im Zusammenhang mit der Gründungssage von Ephesos, dessen mythischen Gründer Pherekydes einen ebenbürtigen Sohn des Kodros nennt (FHG I 98). Am populärsten ist dann die ebenfalls schon dem Pherekydes bekannte Sage von seinem freiwilligen Opfertode geworden, ein Stoff, der vor allem von den athenischen Rednern und sonstigen Patrioten in weitestem Masse ausgebeutet worden ist. Wie Kodros eigentlich zur Königswürde gelangt sei, ist in keiner einheitlichen Fassung überliefert worden. Nach Aristoteles soll ihm die Herrscherkrone zu Theil geworden sein, weil er seine Vaterstadt vor dem Joche der Knechtschaft bewahrt habe (Polit. 1310 b). Letzteres kann sich nur auf die Abwehr des Dorereinfalls beziehen und lässt sich mit der Sage von seinem Opfertode schlechterdings nicht vereinen.[1]) Da nun auch Apollodor (Strabon IX 393) nichts von einem solchen weiss, sondern den Kodros die Dorer in offener Feldschlacht besiegen lässt (*ἡττηθέντες δὲ μάχῃ τῆς μὲν ἄλλης ἐξέστησαν γῆς*), so wird man in dieser mit dem Bericht des Aristoteles übereinstimmenden Fassung wohl die ursprüngliche Gestalt der Sage sehen dürfen, die das Orakel und den damit verbundenen heroischen

1) Busolt (Griech. Gesch. I 400) schliesst aus der Aristotelesstelle, dass Kodros, nicht, wie allgemein überliefert ist, sein Vater Melanthos mit dem Boioter Xanthos gekämpft hätte. Dieser Schluss ist hinfällig, da es sich in jenem Kampfe garnicht um Unterjochung, auf die sich Aristoteles ausdrücklich bezieht, sondern um ein strittiges Grenzgebiet handelt. Frick (Rh. M. XXX 279) glaubt alle Schwierigkeiten dadurch zu beseitigen, dass er zwei Könige des Namens Kodros statuirt, einen, der den Dorereinfall zurückschlägt und den Heldentod stirbt, und einen, der einen Thrakereinfall zurückschlägt und den Heldentod nicht stirbt. Der letztere sei der aristotelische, dem dafür die athenische Königskrone zum Lohne geworden sei. Als Zeugen für die Existenz dieses Kodros ruft er einen gewissen Sostratos an, der auch Sokrates genannt wird und eine Schrift *Θρᾳκικά* geschrieben haben soll, in der von den Thrakern genau dasselbe berichtet wurde, was die übrige Welt sich von den Dorern erzählte. Diese Thraker sind nach Frick die Eleusinier. Dabei ist Frick freilich gezwungen, es zu ignoriren, dass Kodros auch in dieser Fassung den Opfertod stirbt. Dieses, um Fricks Methode zu kennzeichnen; denn seine ganze Hypothese wird dadurch illusorisch, dass die *Θρᾳκικά* des Sostratos eine späte Fälschung sind (FHG IV 504).

Opfertod des Königs noch nicht kannte.[1]) Nach einer anderen Version erbt Kodros die Königswürde von seinem Vater Melanthos, der aus Messenien nach Attika einwandert und hier bei dem bekannten Grenzstreite zwischen den Athenern und Boiotern durch Tödtung des feindlichen Königs Xanthos die Herrschaft gewinnt.[2]) Diese Geschichte stand in der Chronik des Hellanikos und kann, wie die in dieselbe verflochtene Namensspielerei lehrt (*Τῷ ξανθῷ τεύξας ὁ μέλας φόνον ἔσχε Μελαινάς*), auf kein hohes Alter Anspruch erheben. Das Streitobject ist der attische Grenzdemos *Μελαιναί*.[3]) Der mit der Cultlegende dieses Ortes eng verknüpfte Heros *Μέλανθος* ist nur eine Hypostase des an den Abhängen des Kithairon verehrten Dionysos *Μελανθίδης* oder *Μελάναιγις* und verhält sich zu *Μελαιναί* genau so wie der *Ἐλευθερεύς* zur benachbarten Ortschaft *Ἐλευθεραί*: beide haben ursprünglich nur örtliche Bedeutung im attisch-boiotischen Grenzlande gehabt. Zu einem Neleiden und Messenier ist Melanthos erst infolge seiner Verknüpfung mit Kodros geworden: die altmessenische Landessage kennt ihn ebensowenig wie die Ahnherren der *Ἀλκμεωνίδαι* und *Παιονίδαι*.

Aber auch in der attischen Sage ist Melanthos eine völlig vereinsamte Erscheinung geblieben: ein Adelsgeschlecht hat ihn nicht als seinen Ahnherrn verehrt und alles, was an ihn ansetzt, trägt den deutlichen Stempel bewusster, künstlicher Sagenzersetzung. *Τοὺς γὰρ ἀπὸ Μελάνθου, καλουμένους δὲ Μεδοντίδας, κατ' ἀρχὰς μὲν ἀφείλοντο ὁ δῆμος τῆς ἐξουσίας τὸ πολὺ καὶ ἀντὶ βασιλείας μετέστησαν ἐς ἀρχὴν ὑπεύθυνον* sagt Pausanias (IV 5, 10) von seinen Nachkommen

1) Dass der Opfertod des Kodros der Geschichte des Leonidas 'sichtlich nachgebildet' wäre (Busolt Griech. Gesch. I 72 A. 3), kann ich nicht finden.

2) Hellanikos FHG I 47. Ephoros FHG I 239. Schol. Aristoph. Ach. 146 (ausgeschrieben von Suid. s. *ἀπατούρια*). Konon 39. Polyain I 19. Schol. Plat. Tim. 21. Die Namen der Kämpfenden lauten bald *Μέλανθος* und *Ξανθός*, bald *Μελάνθιος* und *Ξάνθιος*. Die von Welcker (Nachträge zur Aesch. Tril. 201 ff.) und O. Ribbeck (Anfänge des Dionysoscultus 12) aus dieser Geschichte gezogenen Schlüsse sind unhaltbar. Demons Angabe, dass Melanthos auf seinem Wege von Messenien nach Attika von den eleusinischen Priestern aufgenommen worden sei (Athen. III 96), erklärt sich wohl aus der geographischen Lage dieses Ortes. Wenigstens weiss ich mit dieser Notiz nichts anderes anzufangen.

3) Dagegen dreht sich nach einer anderen Version der Kampf um Oinoe, d. h. das Gebiet von *Ἐλευθεραί*. Suidas (s. *μελαναίγιδα*) verbindet mit diesem Ort die Verehrung des Dionysos *Μελάναιγις*, dem er den Heros Eleuther auf Orakelgeheiss ein Heiligthum errichten lässt. Dieser Dionysos besass auch in Hermione einen Cultus (Paus. II 35, 1). Ueber seine Beziehungen zu den Apaturien S. 14. In der aitolischen Heldensage sind *Μέλας* und *Οἰνεύς* Brüder (Ξ 117).

in Athen, zum deutlichen Zeichen, dass er nie welche gehabt. Denn wenn, wie hier ausdrücklich hervorgehoben wird, seine Nachkommen (*οἱ ἀπὸ Μελάνθου*) nicht *Μελανθίδαι*, sondern *Μεδοντίδαι* genannt werden, so kann es in Attika auch kein *γένος* der *Μελανθίδαι* gegeben haben.[1]) Es liegt vielmehr auf der Hand, dass Melanthos gleich Antilochos und Thrasymedes, den angeblichen Vorvätern der Paioniden und Alkmeoniden, nur zur Completirung der Ahnenreihe, die das *γένος* der *Μεδοντίδαι* mit dem messenischen Königshause der *Νηλεῖδαι* verbinden sollte, nachträglich eingeschoben worden ist. Es verhält sich mit den athenischen Melanthiden nicht anders, als mit den vermeintlichen Nachkommen der spartanischen Könige Prokles und Eurysthenes, die nicht nach ihren Stammvätern *Προκλεῖδαι* und *Εὐρυσθενίδαι*, sondern *Ἀγίδαι* und *Εὐρυπωντίδαι* genannt wurden und, wiewohl ihre Ahnherren als Oikisten angesehen wurden, doch weder die diesen zukommenden Ehren erfahren noch Archegeten geheissen haben sollen (Ephoros bei Strabon VIII 366).[2]) Der Name und der Cultus sind überall das Natürliche und Ursprüngliche, sie kümmern sich nicht um das aus rationalistischen Motiven nachträglich Hinzugesetzte und künstlich Eingefügte, sondern bleiben stets am Echten und Alten haften.

Mit dem *γένος* der *Μεδοντίδαι* tritt ein neues Element in die athenische Königsgeschichte. An die oben erwähnte Metonomasie wird in unserer Ueberlieferung eine Verfassungsänderung geknüpft. Einen Versuch, die Illegitimität der Succession durch den Anschluss der neuen Reihe an Kodros zu verwischen (E. Curtius Monatsb. der Berl. Ak. 1873, 285), kann ich in dieser Namensänderung ebensowenig erkennen, wie mit Busolt (Griech. Gesch. I 401) in ihr einen (in unserer Tradition durch garnichts markirten) Uebergang von ʻmythischenʼ Persönlichkeiten zu ʻhistorischenʼ sehen. Nicht die Medontiden sind an Kodros, sondern dieser ist vielmehr an die Medontiden nachträglich angehängt worden. Das lehrt schon die Rolle, die Kodros in der athenischen Königsgeschichte spielt. Von Bedeutung ist in dieser eigentlich nur sein Ende, sein Opfertod, den er *ὑπὲρ τῆς βασιλείας τῶν παίδων* stirbt (Plat. Symp. 208). Letztere sind die *Με-*

---

1) W. Vischer (Kl. Schriften I 391) nimmt an, dass dasselbe Geschlecht die drei Namen *Μελανθίδαι Κοδρίδαι* und *Μεδοντίδαι* besessen habe.

2) Auch die messenischen *Αἰπυτίδαι* können als Analogie dienen, deren Ahnherr *Αἴπυτος*, in der Sage ein Sohn des Herakleiden Kresphontes, *ἐς τοσοῦτο προέβη τιμῆς, ὡς καὶ τοὺς ἀπογόνους Αἰπυτίδας ἀντὶ Ἡρακλειδῶν κληθῆναι* (Paus. IV 3, 8). Vgl. E. Meyer Rh. M. XLII 98.

δοντίδαι, das athenische Königsgeschlecht, das garnicht ihn, sondern den Medon als seinen Stammvater verehrte. Also natürliche Nachfolger hat Kodros in Athen auch nicht hinterlassen. Der Grund für diese Thatsache wird in der Sage auf verschiedene Weise angegeben. Nach der einen Version soll Kodros ein so guter König gewesen sein, dass niemand für würdig befunden worden sei, ihm zu folgen (Iustin II 7). Dagegen sollen nach einer anderen Fassung seine Nachkommen der Königswürde verlustig gegangen sein *διὰ τὸ δοκεῖν τρυφᾶν καὶ μαλακοὺς γεγονέναι* (Herakleides Lembos FHG II 208). Beide Sagenwendungen drücken mit entgegengesetzten Worten dieselbe Thatsache aus, dass die Dynastie dieses *ἔπηλυς* auf dem attischen Königsthron mit ihm zugleich ins Grab gesunken ist. So hat er, da ihm die Thronfolge fehlte, als Schlussstein des attischen Königthums Verwendung gefunden.

Doch wie soll man sich die hervorragende Bedeutung erklären, die Kodros später in Athen erlangt hat? Wo wurzelt denn der grosse Ruhm und das hohe Ansehen, das ihn in der Folge über alle Herrscher Athens erhoben und ihm eine Popularität, wie keinem zweiten verschafft hat? Auf diese Frage giebt nachstehendes inschriftlich erhaltene Grabepigramm eine Antwort: CIA III 943

Κόδρου τοῦτο πέσημα Μελανθείδαο [ἄνακτος,
ξεῖνε, τὸ καὶ μεγάλην Ἀσίδα τειχίσατο.
σῶμα δ' ὑπ' ἀκροπολῆι φέρων τάρχυνεν [Ἀθήνης
λαὸς ἐς ἀθανάτους δόξαν ἀειραμένου.[1])

Das grosse Werk, das mit dem Namen des Kodros unlöslich verbunden war und seinen und seiner Nachkommen Ruhm in den Augen der Nachwelt unsterblich gemacht hat, haben die Athener nicht in seiner uneigennützigen Vertheidigung des Vaterlandes gesehen, sondern in der mächtigen Erweiterung und Ausdehnung der Grenzen Attikas nach Osten hin, in der Besiedelung der jenseitigen Gestade mit athenischen Bürgern. Diese That ist's, die in seinem Grabepigramm vor allem hervorgehoben wird. Während in Attika nach Kodros ebensowenig wie nach Neleus ein Adelsgeschlecht benannt worden ist, sondern das Wort *Κοδρίδαι* hier ganz in derselben Weise wie *Κεκροπίδαι, Θησεῖδαι, Ἐρεχθεῖδαι*

1) Vgl. Kaibel Epigr. 1083, mit dessen Ergänzungen ich die Inschrift wiedergegeben habe. Der Stein ist beim Lysikratesmonument gefunden. Kodros war die Stadt vertheidigend *πρὸ τοῦ τείχους* gefallen (Bekker An. I 192), und darum befand sich sein Grab naturgemäss *ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει*. Es liegt nahe, dasselbe mit der *χώρα τῶν Μεδοντιδῶν* in Verbindung zu bringen (Loeschcke). Als sich der Mauerring der Stadt nach den Perserkriegen erweiterte, ist der Ort, wo Kodros gefallen war, vor die Stadt an den Ilisos verlegt worden (Paus. I 19, 5).

in übertragener Bedeutung das Gesammtvolk der Athener bezeichnet[1]), sehen wir in den ionischen Städten Kleinasiens den Namen *Κοδρίδαι* noch in seiner ursprünglichen, gentilicischen Anwendung, und zwar bezeichnete derselbe dort die Angehörigen der alten Königsgeschlechter, die den Kodros oder einen seiner Söhne als Archegeten und Ktisten ihrer Städte heroisch verehrten. So erzählt uns Pausanias von den Phokaiern, dass sie nur unter der Bedingung in das Panionion aufgenommen worden wären, dass sie sich Könige aus dem Kodridengeschlecht erwählten (VII 3, 10 *Ἰώνων δὲ οὐ δεχομένων σφᾶς ἐς Πανιώνιον πρὶν ἢ τοῦ γένους βασιλέας τοῦ Κοδριδῶν λάβωσιν*). Und in der That finden wir den Namen des Kodros oder den eines seiner eben- oder unebenbürtigen Söhne in die Gründungssagen fast aller ionischen Städte verwoben. In Ephesos, das von Androklos, einem *υἱὸς γνήσιος* des Kodros besiedelt worden war, führen die Nachkommen desselben noch bis in die Zeit Strabons den Titel *βασιλεῖς* und sind durch politische und sacrale Privilegien vor ihren Mitbürgern ausgezeichnet (Strabon XIV 632). Erythrai, Myus, Teos werden von Knopos, Kydrelos, Nauklos, drei *νόθοι υἱοί* des Kodros besiedelt.[2]) In Kolophon

1) Habron *περὶ παρωνύμων* bei Steph. Byz. s. *Ἀθῆναι· ἐλέγοντο δὲ καὶ πατρωνυμικῷ τύπῳ Ἀθηναῖοι Κοδρίδαι καὶ Κεκροπίδαι, Θησεῖδαι, Ἐρεχθεῖδαι.* Ailian v. h. V 13 *βασιλείαν μὲν γὰρ ἤνεγκαν (οἱ Ἀθηναῖοι) σωφρόνως ἐπὶ Κέκροπος καὶ Ἐρεχθέως καὶ Θησέως καὶ τῶν Κοδριδῶν κάτω.* In diesem Sinne nennt z. B. die poetische Weihinschrift im Triopion den Herodes Attikus, ein nachweisliches Mitglied des Kerykengeschlechtes, *Θησηιάδης* (CIG 6280). Das Wort *Κοδρίδης* dient erst in späterer Zeit auch zur Bezeichnung motivirter oder unmotivirter Ansprüche auf genealogischen Zusammenhang mit den alten Königen Athens und in diesem Sinne wird der Gesetzgeber Solon, der jedenfalls einem alten Eupatridengeschlechte, wahrscheinlich den Medontiden, angehörte, von jüngeren Schriftstellern *Κοδρίδης* genannt und mit einem dementsprechenden Ahnenregister ausgestattet (Plut. Sol. 1. Suid. s. *Κοδρίδης*. Diog. Laert. III 1). Mit Solon berührte sich irgendwie der Stammbaum des Platon (Diog. Laert. III 1. Olympiod. in Hermanns Plat. VI 190).

2) Strabon XIV 633. Paus. VII 3, 10. Athen. VI 258. Polyain. VIII 43 *τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας ἐς τὴν Ἀσίαν ἀφικομένης τοῖς Ἐρυθρὰς κατέχουσιν ἐπολέμει Κνῶπος τοῦ Κοδριδῶν γένους.* Knopos (*νόθος Κόδρου*) gehört ursprünglich nach Boiotien (Strabon IX 404. Schol. Nik. Th. 889). Nach Hellanikos war nicht der Kodride Knopos, sondern Neleus der Gründer von Erythrai (Harpokr. s. *Ἐρυθραῖοι· πόλις ἐν Ἰωνίᾳ Ἐρυθρά, μία τῶν ὑπὸ Νηλέως τοῦ Κόδρου κτισθεισῶν, ὥς φησιν Ἑλλάνικος ἐν Ἀτθίδι*). Während bei Strabon *Ναῦκλος*, ein *υἱὸς Κόδρου νόθος*, Teos zuerst besiedelt und auf ihn die Athener *Ἄποικος* und *Δάμασος* folgen, lässt Pausanias (VII 3, 6) den ersten Zug von *Ἄποικος*, einem *ἀπόγονος Μελάνθου τέταρτος*, geführt werden und *ἔτεσι οὐ πολλοῖς ὕστερον Δάμασον καὶ Νάοκλον Κόδρου παῖδας* ebendahin gelangen. Ueber Myus vgl. Strabon XIV 633 *Κυδρῆλος δὲ νόθος υἱὸς Κόδρου Μυοῦντα κτίζει.* Die bei Paus. VII 2, 10 überlieferte Namensform *Κυάρητος* ist wohl verderbt.

nennt uns Pausanias (VII 3, 3) als Anführer der ionischen Kolonie die Kodriden Damasichthon und Promethos. Die Lebedier verehren als ihren Ktisten Andropompos, einen Grossvater des Kodros, die Prieneer Aipytos, einen Enkel desselben.[1]) Die hervorragendste Stelle unter allen Kodrossöhnen nimmt in der Tradition Neleus ein, der mythische Gründer Milets und Stifter der Panionienfeier auf Mykale. Er gilt als eigentlicher Anführer der vom athenischen Prytaneion aufgebrochenen Colonistenschaar und als erster Begründer des Ionerthums in den Städten des jenseitigen Festlandes.[2]) Die Ueberlieferung knüpft seinen Auszug an einen Thronstreit mit seinem älteren Bruder Medon, dem durch die Entscheidung der Pythia die Herrschaft in Athen zugefallen war. Das Unterliegen des Neleus in diesem Bruderzwist ist nach der Darstellung der attischen Sage die Veranlassung zur Colonisirung Kleinasiens geworden.

Es ist eine bekannte historische Thatsache, dass die Neleiden in Milet seit alters im erblichen Besitze der Königswürde waren und hier von den Ioniern als Ktisten verehrt wurden[3]): das Grabmal des mythischen Gründers von Milet, an dem derselbe heroische Ehren genoss, befand sich bei *Δίδυμοι* in der Nähe der Stadt (Paus. VII 2, 6), und auf dem Vorgebirge *Ποσείδιον* zeigte man einen alten Opferaltar, der dem Heros Neleus errichtet war (Strabon XIV 633). Von seiner attischen Herkunft weiss aber die kleinasiatische Ortssage nichts zu erzählen. In dieser gilt vielmehr das homerische Pylos als seine und seiner Nachkommen Heimath, von wo er die Wanderschaaren der Ionier einst nach

---

1) Es ist sehr bemerkenswerth, dass die Namen Damasichthon und Andropompos in der boiotischen Landessage wiederkehren: Damasichthon als König der Boioter und Grossvater des Xanthos, Andropompos als dessen Gegner im Zweikampfe (Paus. IV 5, 16 *τοῦ Δαμασίχθονος Πτολεμαῖος, τοῦ δὲ Χάνθος, ὃν Ἀνδρόπομπος μονομαχήσαντά οἱ δόλῳ καὶ οὐ σὺν τῷ δικαίῳ κτείνει*). Man sieht, das ist dieselbe Geschichte, die der attischen Apaturienlegende zu Grunde liegt, nur ist in dieser Fassung für Melanthos, den gewöhnlichen Gegner des Boioters Xanthos, sein Vater Andropompos eingetreten (falls im Text des Pausanias alles in Ordnung ist).

2) Paus. VII 2, 1 *ὁ Νειλεὺς καὶ οἱ λοιποὶ τῶν Κόδρου παίδων ἐς ἀποικίαν ἐστάλησαν, ἀγαγόντες μὲν καὶ αὐτῶν Ἀθηναίων τὸν βουλόμενον, τὸ δὲ πλεῖστόν σφισιν ἦσαν τοῦ στρατεύματος οἱ Ἴωνες.* M. P. 27 *ἀφ' οὗ Νε[ιλ]εὺς ᾤκισ[ε Μίλητον καὶ τὴν] ἄλ[λ]η[ν ἅ[πα]σ[αν Ἰωνί]αν — βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Με[δοντο]ς [τοῦ Κόδρου] δεκάτου ἔτ[ους.*

3) Aristot. fr. 556 Rose. Nikolaos von Damaskos FHG III 389. Ephoros bei Strabon XIV 635. Et. M. s. *ἀσελγαίνειν* und *Ἐλεγηΐς*. Alexander Aitolos nennt den Milesier *Φόβιος*, den Sohn des Hippokles, einen *Νηληιάδης γνήσιος ἐκ πατέρων ἰθαγενέων* (Parthenios 14).

Kleinasien geführt haben soll (Strabon XIV 633 *καὶ Μίλητον δ' ἔκτισεν Νηλεὺς ἐκ Πύλου τὸ γένος ὤν*). Wir besitzen in den Versen eines ionischen Dichters aus der Zeit um die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts ein unschätzbares Zeugniss für diese Auffassung:

Ἡμεῖς δηὖτε Πύλον Νηλήιον ἄστυ λιπόντες
ἱμερτὴν Ἀσίην νηυσὶν ἀφικόμεθα

singt der Kolophonier Mimnermos (Bergk PLG II 28) in directestem Gegensatz zur attischen Einwanderungssage, deren Gewicht diesem Zeugniss gegenüber natürlich federleicht emporschnellt. Nicht die Athener Damasichthon und Promethos, wie Pausanias aus attischer Quelle schöpfend angiebt, sondern der Pylier Andraimon ist nach Mimnermos (Bergk fr. 10) der Gründer seiner Vaterstadt Kolophon, und nicht der athenische Königssohn Neleus ist es, den die ionischen Städte und vor allen die Milesier als ihren Gründer feiern, sondern Neleus aus Pylos, der Sohn des Poseidon: seinem Cultus gilt der Altar auf dem *Ποσείδιον* und das Heroengrab bei *Δίδυμοι*, und sein göttlicher Vater ist es, dem die kleinasiatischen Ionier in Mykale einst das Panionion errichtet hatten, wo sie ihm als ihrem Nationalgott die bekannten Stieropfer darbrachten, die dem Dichter der Ilias den Stoff zu einem prächtigen Bilde geliefert haben (*Υ* 404).[1] Auch Aipytos, der mythische Gründer von Priene, ist ursprünglich gewiss nicht der Sohn des Atheners Neleus, sondern mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit als Eponymos der messenischen *Αἰπυτίδαι* zu fassen, gleichwie der ephesische *κτίστης* Androklos offenbar mit den messenischen *Ἀνδροκλεῖδαι* zusammenhängt. Ueberhaupt finden sich bei genauerem Zusehen auch anderwärts deutliche Spuren der alten, genuinen Ueberlieferung. Wenn uns Herodot (I 147) erzählt, dass die ionischen Kolonisten sich pylische Kaukonen *ἀπὸ Κόδρου* als Könige eingesetzt hätten, so leuchtet es doch ein, dass hier der Versuch gemacht ist, beide Traditionen, die ursprüngliche und die neue von Athen ausgegebene, so gut es eben ging in Einklang zu bringen. Die gleiche Tendenz verräth eine Stelle des Pausanias, in der die kleinasiatischen Einwanderer als Kodriden und als Verwandte der Athener mütterlicherseits bezeichnet werden (VII 2, 3 *οἱ Κόδρου παῖδες ἐπετάχθησαν Ἴωσιν ἄρχοντες, οὐδέν σφισι γένους τοῦ Ἰώνων μετόν, ἀλλὰ Μεσσήνιοι μὲν τῶν ἐκ Πύλου τὰ πρὸς Κόδρου καὶ Μελάνθου, Ἀθηναῖοι δὲ ὄντες τὰ πρὸς μητρός*). Das weitaus wichtigste und werthvollste

1) Herod. I 148 *Τὸ δὲ Πανιώνιόν ἐστι τῆς Μυκάλης χῶρος ἱρὸς, πρὸς ἄρκτον τετραμμένος, κοινῇ ἐξαραιρημένος ὑπ' Ἰώνων Ποσειδέωνι Ἑλικωνίῳ.* E. Rohde Rh. M. XXXVI 407.

Zeugniss für die Geschichte dieser alten Wanderzüge, deren Zeit ja weit vor jede historische Erinnerung zurückreicht, bilden naturgemäss die homerischen Gesänge, deren Heimath[1]) bekanntlich gerade die Orte sind, an denen sich diese Vorgänge einst abgespielt haben. Das verleiht diesen Gedichten hohen geschichtlichen Werth. Denn wir besitzen in ihnen eine Poesie, die unmittelbar auf dem Culturzustande fusst, den jene Völkerverschiebungen geschaffen haben. Ist es da nicht in hohem Grade beachtenswerth, dass Athen, die angebliche Metropole der kleinasiatischen Ionerstädte, in den homerischen Liedern so gut wie garkeine Rolle spielt, während die pylische Heimath der Neleiden allenthalben hervorgehoben und gefeiert wird? Neleus und sein Haus werden hier mit einer solchen Ausführlichkeit und Vollständigkeit behandelt, wie kein anderes Fürstengeschlecht[2]), ihr Stammbaum wird in männlicher und weiblicher Linie durch eine lange Reihe Generationen verfolgt, und an unzähligen Stellen werden die vortrefflichen Eigenschaften und Tugenden dieses Hauses gepriesen und gerühmt. Das kann nicht blosser Zufall sein.

Als Erklärung für diese Thatsache ist verschiedenes angeführt worden, worauf hier näher einzugehen kein Grund vorliegt. Nur über die zuletzt geäusserte Hypothese kann ich nicht ohne weiteres hinweggehen, da sie gerade die Geschlechter, um die es sich in dieser Untersuchung handelt, in die Discussion hineinzieht. O. Seeck (Quellen der Odyssee 328 ff.) betrachtet als Grund für das Hervortreten der Neleiden in der Ilias den Umstand, dass sich eine Reihe hervorragender attischer Adelsgeschlechter von dem Pylier Neleus abgeleitet hätte: ihnen, den directen Nachkommen des messenischen Helden, habe das Loblied des Dichters gegolten. Dass sich die Oikisten mehrerer ionischen Städte der Abkunft von Neleus rühmten, könne für das Hervortreten der Neleiden bei Homer unmöglich als Erklärung dienen, denn jene Gründer hätten sich garnicht von Nestor, sondern von seinem Bruder Periklymenos abgeleitet, und der werde nur einmal in der Nekyia 'flüchtig' genannt, während von seinen Söhnen überhaupt nicht die Rede sei. Ich kann diese Deductionen in keinem Punkte für zutreffend halten. Wer sagt denn Seeck, dass die kleinasiatischen Ionier ihre Ktisten auf Periklymenos zurückgeführt hätten? Die localen Gründungssagen kennen diesen Heros nicht, Mimnermos kennt

---

1) B. Niese Entwickelung der homerischen Poesie 116. 214.

2) Dass die zwölf Söhne, die dem Neleus in der Ilias (*Λ* 692) gegeben werden und bekanntlich alle bis auf einen durch die Hand des Herakles fallen, die zwölf Ionerstädte bedeuteten, ist eine sehr vage Vermuthung Busolts (Griech. Gesch. I 220 A. 1).

ihn nicht, Homer nennt ihn nur ein einziges mal 'flüchtig' als einen unter den vielen Söhnen des Neleus. Gründet sich Seecks Schlussfolgerung am Ende darauf, dass Periklymenos in den genealogischen Listen des Hellanikos und Pausanias als mythischer Ahnherr der athenischen Medontiden fungirt und dass nach attischer Tradition Neleus, der Gründer Ioniens, ein Sohn des athenischen Königs Kodros und Bruder des Medon ist? Es bleibt nur diese Annahme übrig, denn eine andere Quelle giebt's für Seecks Behauptung nicht. In diesem Fall hätte es ihn aber nicht Wunder nehmen sollen, dass Homer von diesen Dingen nichts weiss, ihn nicht befremden sollen, dass der Dichter der Ilias die Kunstproducte attischer Genealogen, die keinen anderen Zweck hatten, als den Archegeten der Medontiden mit dem Pylier Neleus zu verschmelzen, nicht eingehender im Liede gefeiert hat. Der von Homer nur flüchtig erwähnte Periklymenos hat mit der altionischen Gründungssage ebensowenig zu schaffen, wie mit dem attischen Medontidengeschlecht. Aus dem Umstande, dass Homer die Verbindungsglieder zwischen Neleus und den wirklichen Ahnherren der athenischen Adelsgeschlechter kaum kennt oder völlig ignorirt, ist lediglich der dem Seeckschen entgegengesetzte Schluss zu ziehen, dass der Dichter, der die Thaten des Neleus und Nestor besang, weit entfernt war, hierdurch die Vorfahren attischer Adelsgeschlechter zu feiern.[1]) Das hat Seeck ebenso sehr verkannt, wie dass die Vaterstadt dieser Archegeten vom Dichter geflissentlich ignorirt wird. Bis es ihm gelingen wird, diese Thatsache mit seiner Hypothese auch nur entfernt in Einklang zu bringen, brauchen wir die bisherige Grundlage unserer Untersuchung nicht zu verschieben.

Das politische Schutzverhältniss Athens zu den ionischen Städten Kleinasiens, wie es in den ersten Jahren des fünften Jahrhunderts bereits zu praktischer Geltung gekommen war und bei dem Umsichgreifen der Persermacht beständig entwickelt und weiter ausgebildet wurde[2]), hat es

---

1) Seeck weiss (a. a. O. 330) auch das Nichthervortreten des Periklymenos praktisch auszunutzen: denn daraus, dass 'die Medontiden ganz bei Seite gelassen sind', ergiebt sich ihm 'mit voller Sicherheit, dass die Telemachie nicht nur nach dem Sturze des Königthums, sondern auch nach dem Aufhören des erblichen Archontats entstanden sein kann'.

2) Bekanntlich war die Stellung der ionischen Städte Kleinasiens schon im Jahre 499 Gegenstand politischer Discussionen (Herod. V 97). Ich erinnere auch an die hinsichtlich ihrer Tendenz ganz analogen Sagenbildungen, die sich an die Erwerbung Sigeions am Ende des siebenten Jahrhunderts knüpften, und die politische Verwerthung derselben durch die Athener (Herod. V 94 *ἐπολέμεον γὰρ ἔκ τε Ἀχιλλῄου πόλιος ὁρμεόμενοι καὶ Σιγείου χρόνον ἐπὶ συχνὸν Μυτιληναῖοί τε καὶ*

der attischen Politik an die Hand gegeben, die intimen Wechselbeziehungen zwischen den beiden Gestaden in die Vorzeit zu verschieben und Athen als gemeinsame Metropole von ganz Ionien hinzustellen. Da der Adel der hervorragendsten ionischen Städte sich aus Messenien herleitete und den pylischen Helden Neleus, den Begründer der staatlichen Ordnung und Cultur Ioniens, als Ahnherren verehrte, so konnten die Athener ihren gleichlautenden Ansprüchen auf die Colonisirung des Landes nur in der Weise Geltung und Nachdruck verleihen, dass sie ebenfalls an Messenien anknüpften und den Stammvater des dortigen Königshauses zum Ahnherrn ihrer alten Geschlechter machten. So hat sich die Sage entwickelt, dass die mythischen Vorfahren der Alkmeoniden, Paioniden, Medontiden einst aus Messenien in Attika eingewandert wären, und so erklärt es sich, dass vor die wirklichen Stammväter dieser Geschlechter eine Reihe fabelhafter Gestalten vorgeordnet ist, die direct zum Pylier Neleus hinaufleitet. Der Name dieses Helden war einmal unzertrennlich mit den Gründungssagen der ionischen Städte verbunden und liess sich aus denselben nicht herausreissen. Daher musste dem Interesse der Athener eine Doppelung helfen. Nicht der messenische Poseidonsohn Neleus, der Vater des Nestor, war's gewesen, der Ionien besiedelt hatte, sondern ein gleichnamiger Athener, der Sohn des Kodros, König Medons jüngerer Bruder. Er galt als leiblicher Nachkomme des sagenberühmten Pyliers, denn seine Vorfahren waren einst aus Messenien nach Attika eingewandert und hatten hier die Königsherrschaft erworben. Weil sich die athenischen Prinzen im Streben nach der Herrschaft nicht einigen können, wandert Neleus, der jüngere, aus, wozu ihm Pythia ihren Segen ertheilt. So lautet die attische Fassung der kleinasiatischen Gründungssage. N e l e u s kommt für Athen sonst nicht in Betracht. Er hat hier erst eine bleibende Stätte erhalten, als er in der Sage zum Gründer Ioniens geworden war: daher neben Kodros und Basile, wohl erst im fünften Jahrhundert. K o d r o s scheint ursprünglich ein altionischer Stammesheros zu sein, auf den die Fürstengeschlechter in den kleinasiatischen Städten ihren Stammbaum und ihre Herrscherrechte zurückführten.[1]) Wir

---

Ἀθηναῖοι, οἱ μὲν ἀπαιτέοντες τὴν χώρην, Ἀθηναῖοι δὲ οὔτε συγγινωσκόμενοι, ἀποδεικνύντες τε λόγῳ οὐδὲν μᾶλλον Αἰολεῦσι μετεὸν τῆς Ἰλιάδος χώρης ἢ οὐ καὶ σφίσι καὶ τοῖσι ἄλλοισι, ὅσοι Ἑλλήνων συνεπρήξαντο Μενέλεῳ τὰς Ἑλένης ἁρπαγάς). Natürlich ist es keineswegs ausgeschlossen, dass auch von den Küsten Attikas Auswandererschaaren nach Ionien gezogen sind, nur hat diese Auswanderung lange nicht die Bedeutung und den Umfang gehabt, wie es die Athener später dargestellt haben.

1) Vgl. v. W i l a m o w i t z Kydathen 99.

finden ihn hier überall als Vater der Archegeten und Ktisten.[1]) Dieselbe Rolle spielt er dann in Athen als angeblicher Ahnherr der Medontiden. Seinen Namen vermögen wir ebensowenig zu deuten wie die Griechen, denn diese haben denselben bereits für ein barbarisches Wort erklärt; vielleicht nicht mit Unrecht. Bedeutsam ist in seinem Cultus vor allem die Verbindung mit *Βασίλη*, deren Ursprung ebenfalls in Ionien zu liegen scheint, wo *Κοδρίδαι* und *Βασιλίδαι* synonyme Begriffe sind.[2]) Leider genügt das vorhandene, indessen gegründete Hoffnung auf Bereicherung gewährende Material noch nicht zu einem Aufbau gesicherterer Hypothesen. Doch scheint mir die noch ausstehende Lösung dieser interessanten, wenn auch äusserst verwickelten und schwierigen Fragen nur in dieser Richtung zu suchen zu sein.

Zur Herstellung eines Stemmas der *Μεδοντίδαι* fehlt uns jede Basis, da in der traditionellen Archontenliste der Athener die Grenzen zwischen historischer Wahrheit und willkürlicher Fiction in der älteren Zeit zu schwankende sind. Nach der gewöhnlichen, auf Pausanias ge-

---

1) Darnach hat es den Anschein, dass der auch im Cultus hervortretende Zusammenhang zwischen Kodros und Neleus alt und ursprünglich ist.

2) So in Ephesos, wo die Nachkommen des Kodros noch zu Strabons Zeit *Βασιλίδαι* oder *βασιλεῖς* heissen (XIV 633 *καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς*. Suid. s. *Πυθαγόρας Ἐφέσιος· καταλύσας δι' ἐπιβουλῆς τὴν τῶν Βασιλιδῶν καλουμένην ἀρχήν*). Ebenso in Erythrai, das der Kodride Knopos besiedelt haben sollte (Aristot. Polit. VIII 1305 b *καὶ ἐν Ἐρυθραῖς δὲ ἐπὶ τῆς τῶν Βασιλιδῶν ὀλιγαρχίας*). Hier in den ionischen Städten, in denen die Königswürde notorisch von der Zugehörigkeit zum Kodridengeschlecht abhing, hat auch das bekannte Sprüchwort *εὐγενέστερος Κόδρου* seinen rechten Sinn, und hier wird es zuerst aufgekommen sein (Asklepiades Anth. Pal. IX 63). Die dem Neleus, Kodros und der Basile unterhalb der Akropolis geweihte Stiftung (CIA IV 53 a) ist nur ein Ausdruck der intimen Beziehungen zwischen Athen und Ionien und diente, wie E. Curtius (Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1885, 438) sehr richtig betont, dazu, 'die Thaten der Auswanderer den Athenern anzueignen und das Gefühl des Zusammenhanges der beiden Gestade zu beleben'. Deshalb wird diese Gründung nicht vor den Beginn des fünften Jahrhunderts hinaufzurücken sein. v. Wilamowitz (Lectiones epigraphicae 5) hat daraus, dass in der Inschrift nur ein *ἱερόν* des Kodros, nicht, wie bei Neleus und Basile, auch ein *τέμενος* desselben erwähnt wird, den Schluss gezogen, 'Codrum intrusum demum esse in communionem Nelei et Basilae'. Ich kann diesem Schluss nicht unbedingt beistimmen, weil ich keinen zwingenden Grund sehe, den Cultus des Neleus in Athen für älter als den des Kodros zu halten. Die ursprüngliche mythologische Bedeutung des Neleus und der Basile tritt bei dieser Stiftung ganz zurück. Was P. Decharme Revue de l'histoire de religions XVI (1887) 1 ff. über *Βασίλη* bemerkt, kann in keiner Beziehung als erschöpfend gelten.

nias gestützten Ansicht ist das Medontidengeschlecht noch zur Zeit des zehnjährigen Archontats im erblichen Besitz der höchsten Würde gewesen (IV 13, 7 *Ἀθήνησι Μεδοντιδῶν τὴν ἀρχὴν ἔτι ἐχόντων τὴν δεκέτιν καὶ ἔτους Ἱππομένει τετάρτου τῆς ἀρχῆς ἠνυσμένου*). Bei Hippomenes scheint sich die Geschichte des Kodros in der Sage zu wiederholen, denn nach ihm sollen keine Könige mehr in Athen gewählt worden sein (Herakleides Lembos FHG II 208 *ἀπὸ δὲ Κοδριδῶν οὐκέτι βασιλεῖς ᾑροῦντο — Ἱππομένης δὲ εἷς τῶν Κοδριδῶν κ. τ. λ.* Vgl. Kallimachos II 457 Schneider). An seinen und seiner Tochter *Λειμώνη* Namen knüpft sich die aitiologische Legende, dass der König bei ihr einen Buhlen ertappt und diesen zur Strafe wie ein Pferd vor einen Wagen gespannt und dadurch getödtet hätte, während die Jungfrau zusammen mit einem Pferde in ein Verliess geschlossen von letzterem aus Hunger verzehrt worden sei.[1]) Infolgedessen sei König Hippomenes seiner Herrschaft enthoben worden. Allein unsere älteste Quelle für diese Erzählung, der Redner Aischines, ist weit entfernt, in jenem Ereigniss einen Anlass zur Abschaffung der Königswürde zu sehen, sondern führt dasselbe im Gegentheil gerade als Muster der Sittenstrenge alter Zeit an (I 182). In Wirklichkeit hat ja die *βασιλεία* in Athen zu keiner Zeit aufgehört, denn *βασιλεύς* ist stets der officielle Titel des höchsten attischen Staatsbeamten geblieben.[2]) Auch scheint mir die Verantwortlichkeit, die gewöhnlich als charakteristisches Unterscheidungsmal zwischen dem Archontat und Königthum angenommen wird, wenigstens solange ersteres lebenslänglich war, ausgeschlossen zu sein. Wir müssen es uns eben versagen, den Inhalt der an den Namen des Medon knüpfenden politischen Umgestaltung näher zu bestimmen. Ebenso zweifelhaft erscheint mir die Annahme, dass die ganze Reihe der lebenslänglichen und zehnjährigen Archonten von Medon bis auf Hippomenes aus Angehörigen des Medontidengeschlechtes bestanden hätte: die bereits

---

1) Aischin. I 182 u. Schol. Diod. VIII 22. Nikolaos von Damaskus FHG III 386. Phot. Suid. s. *Ἱππομένης* u. *παρ' ἵππον*. Bekker An. I 295.

2) Sein Name lautet einfach *βασιλεύς*, nicht *ἄρχων βασιλεύς*, wie in den modernen Handbüchern noch immer geschrieben wird (Busolt Griech. Gesch. I 401 A. 2. Griech. Alterth. in Müllers Handb. IV 111). Vgl. Hauvette-Besnault de archonte rege (Paris 1884) 1. Wie Medon selbst (Certamen Homeri et Hesiodi 269. Eusebius II 60), so werden auch seine Nachfolger als Könige bezeichnet (Marm. Par.). Damit stimmt die Angabe, die Pausanias einem genealogischen Verzeichniss entnahm (I 3, 3 *εἰ δέ μοι γενεαλογεῖν ἤρεσκε καὶ τοὺς ἀπὸ Μελάνθου βασιλεύσαντας ἐς Κλείδικον τὸν Αἰσιμίδου καὶ τούτους ἂν ἀπηριθμησάμην*).

unter der ersteren Rubrik vorkommenden Namen des Megakles, Alkmeon, Ariphron, Agamestor erinnern wenigstens an bekannte Mitglieder ganz anderer athenischer Adelsgeschlechter. Somit scheint es gerathener, auf die Herstellung eines Stammbaums der Medontiden auf Grund der attischen Archontenliste zu verzichten. Noch ungenügender sind wir in dieser Beziehung über das *γένος* der *Παιονίδαι* unterrichtet, über dessen persönliche Mitglieder wir nichts wissen. Dagegen treten uns die *Ἀλκμεωνίδαι*, die in der athenischen Geschichte eine Rolle wie wenige Geschlechter gespielt haben, in einer Reihe hervorragender Mitglieder entgegen. Die politische Bedeutung, der Reichthum und die tyrannenfeindliche Gesinnung dieses Geschlechtes sind in ihren allgemeinen Zügen bekannt und im Alterthum ebenso oft wie in der Gegenwart Gegenstand mehr oder weniger panegyrischer Betrachtungen gewesen: ich beschränke mich daher darauf, in dieser Hinsicht auf die Ausführungen W. Vischers (Ueber die Stellung des Geschlechtes der Alkmeoniden in Athen. Kl. Schriften I 382 ff.) und W. Petersens (hist. gent. att. 77 ff.) zu verweisen, die beide in der Behandlung dieses Stoffes den Schwerpunkt ihrer Untersuchung gesehen haben. Wir kennen folgende Angehörige des Geschlechtes:

Megakles (I). Archon im Jahre des kylonischen Frevels (Plut. Sol. 12. Herakleides Lembos FHG II 208). Bei Herod. V 70 und Thuk. I 126 wird sein Name nicht erwähnt, was in neuerer Zeit als Beweis für seine Nichtexistenz angeführt worden ist, während von anderer Seite alle in diesem Jahre fungirenden Archonten für Alkmeoniden erklärt worden sind. Beide Auffassungen halten sich bezüglich ihrer Verkehrtheit die Wage.[1]).

---

1) Letzteres wird von W. Petersen (hist. gent. att. 81), ersteres von H. Landwehr (Philol. S. B. V 157) verfochten. Petersens Behauptung ist in jeder Hinsicht undiscutabel. Nach Landwehr ist der Archon Megakles sowohl dem Herodot als auch dem Thukydides darum 'sicher unbekannt' gewesen, weil sonst 'Thukydides sicher Gelegenheit genommen hätte, ihn anzuführen'. Letzterer sagt aber bekanntlich nur: *τ'τε δὲ τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον*. Des Herakleides Lembos Angabe, dass *οἱ περὶ Μεγακλέα* die Kyloneer getödtet hätten, wird nach Landwehr dadurch illusorisch, dass man über die 'Autorität' dieses Schriftstellers 'streiten kann'. So bleibt nur Plutarch, der dem Megakles ausdrücklich das Epitheton *ἄρχων*, das der zweifelhafte Herakleides ausgelassen hat, beilegt. Da ist natürlich der Quellenschriftsteller der Sünder: 'Vielleicht hat der Autor, welcher dem Plutarch vorlag, diesen Archonten erdichtet, oder erschlossen aus dem, was die älteren Schriftsteller bieten und dem, was in dem Verzeichniss der Archonten zu finden war'. Letzteres thut, denke ich, der Glaubwürdigkeit des Quellen-

Alkmeon (I). Herod. V 125 nennt den Gastfreund des Kroisos Ἀλκμέων Μεγακλέος als Begründer des Reichthums der Alkmeoniden. Derselbe ist möglicherweise identisch mit Alkmeon, der ἵππων ζεύγει πρῶτος τῶν πολιτῶν Ὀλυμπίασιν ἐνίκησε (Isokrates X 25) und ἐν τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασιν als Strateg der Athener im heiligen Kriege verzeichnet war (Plut. Solon 11).

Megakles (II), Sohn des Alkmeon, Gemahl der Agariste, der Tochter des Kleisthenes von Sikyon, Schwiegervater und zeitweiliger Gegner des Peisistratos (H. Diels Berliner Fragmente des Aristoteles 22. Quaest. Pisistr. 134). Dass seine mit Peisistratos vermählte Tochter Koisyra geheissen hätte, kann ich nicht für verbürgt halten.[1]) Ausser der Tochter stammten von diesem Megakles:

Kleisthenes, der grosse Gesetzgeber Athens, und Hippokrates. Ein Sohn des ersteren war:

Megakles (III), Vater der Deinomache, der Mutter des Alkibiades (Plut. Alk. 1. Isokrates X 26).[2]) Von Hippokrates stammten:

Megakles (IV) und Agariste, die Gattin des Buzygen Xanthippos und Mutter des Perikles (Herod. VI 131).

Soweit reicht die Continuität des Stemmas. Ueber das Ende des fünften Jahrhunderts hinaus lassen sich Angehörige dieses Geschlechtes nicht nachweisen. Im Leben des Kimon (4) wird von Plutarch als

---

autors keinen grossen Eintrag, doch hilft's dem armen Plutarch nichts, denn 'es wird einmal das Geschick der älteren attischen Geschichte bleiben, dass man jedes Ereigniss scharf unter die Lupe nimmt und zu ermitteln sucht, auf welche Quellen es sich stützt'.

1) So E. Curtius (Griech. Gesch. I 345) Busolt (Griech. Gesch. I 554) O. Seeck (Quellen der Odyssee 343). Dagegen hält Heinze (de rebus Eretriensium 29) sie für eine Eretrierin, die Peisistratos bei seinem Aufenthalt in Euboia geehelicht hätte. Diese Ansicht wird durch das Scholion zu Aristoph. Nub. 48 gestützt. Sonst wird Koisyra in unserer Ueberlieferung nur als Mutter eines Megakles (Schol. Aristoph. Ach. 614. Nub. 46) erwähnt. Suidas (s. Κοισύρα) giebt ihr einen Alkmeon zum Gatten (das übrige stammt bei ihm aus Schol. Aristoph. Ach. 614). Aus diesen verworrenen Notizen scheint wenigstens soviel hervorzugehen, dass Κοισύρα ursprünglich keine Angehörige des Alkmeonidengeschlechtes gewesen ist. Der Megakles, den Boeckh im Commentar zur siebenten pythischen Ode Pindars (auf welchen Megakles dieser Lobgesang ging, wissen wir nicht) auf die Angabe des Aristophanesscholiasten (Nub. 71) gestützt in der Verbannung einen olympischen Sieg davontragen lässt, beruht auf einer durchsichtigen Verwechselung des Scholiasten, der von diesem Megakles genau dasselbe berichtet, was Herodot (VI 103) glaubwürdig von dem Philaiden Kimon erzählt.

2) Auf der Burg hat sich ein Ostrakon gefunden, das seinen Namen trägt (O. Benndorf Griech. u. Sicil. Vasenb. Taf. 29, 10. Studniczka Arch. Jahrb. II 161).

Vater der Isodike, die den Philaiden Kimon heirathete, ein Euryptolemos erwähnt, der Sohn eines Megakles, der muthmasslich mit dem obengenannten Sohn des Hippokrates identisch war. Auf Zugehörigkeit zum Alkmeonidengeschlecht deutet ferner der Name des Alkmeon, dessen Sohn Leobotas im Process des Themistokles als Ankläger fungirte (Krateros FHG II 619. Plut. Them. 23. de exilio 15). Dasselbe gilt von Megakles, dem Sohne des Megakles, der CIA I 122 u. 149 als *γραμματεὺς ταμιῶν τῆς θεοῦ* erscheint, sowie von Alkmeonides, der bei Andokides (I 16) und in der Verlustliste CIA I 433 Col. III erwähnt wird.

ΑΝΔΡΟΚΛΕΙΔΑΙ.

Das Geschlecht der *Ἀνδροκλεῖδαι* verehrte als seinen Ahnherrn den Heros *Ἄνδροκλος* oder *Ἀνδροκλῆς* (Hesychios s. *Ἀνδροκλεῖδαι· γένος Ἀθήνησιν*). Ausser in Attika treffen wir ein Geschlecht dieses Namens in Messenien, wo dasselbe schon um die Zeit des ersten Krieges mit Sparta eine hervorragende Rolle spielte, sowie in Kleinasien, hier als königliches Geschlecht zu Ephesos, dessen Gründung dem Androklos, einem Sohne des Kodros, zugeschrieben wurde. Während der Name des ephesischen Ktisten überall *Ἄνδροκλος* lautet (gesichert durch den Vers des Antipater Anth. Pal. IX 790), wird der Eponymos der messenischen Androkleiden bei Pausanias durchgängig *Ἀνδροκλῆς* genannt. Doch ist die Unterscheidung dieser beiden Namen, die gelegentlich auch durcheinandergeworfen werden, gewiss nicht alt und ursprünglich[1]), so dass sich aus derselben keineswegs der Schluss ziehen lässt, dass die Träger der verschiedenen Namensformen ehedem auch selbst verschieden gewesen sind.

Nach Pausanias, der die messenische Version über die Anlässe des ersten Krieges mit Sparta wiedergiebt, herrschten in Messenien zur Zeit als der denkwürdige Streit zwischen den beiden Völkern ausbrach, Androkles und Antiochos, zwei Söhne des Königs Phintas (IV 4, 4 *βασιλεύοντος ἐν Λακεδαίμονι Ἀλκαμένους τοῦ Τελέκλου, τῆς δὲ οἰκίας τῆς ἑτέρας Θεοπόμπου τοῦ Νικάνδρου, Μεσσηνίων δὲ Ἀντιόχου καὶ Ἀνδροκλέους τῶν Φίντα, Λακεδαιμονίων καὶ Μεσσηνίων ἐξήχθη τὸ ἐς ἀλλήλους μῖσος*). Als Androklos im Streite mit seinem Bruder Antiochos gefallen war (Paus. IV 5, 7), wandern seine Nachkommen nach

---

1) Die Endung *-κλος* ist eine Verkürzung von *-κλέης* (*κλῆς*): Pape-Benseler Eigennamen S. 29. Fick Griech. Personennamen 119.

Sparta aus und erhalten am Ende des ersten messenischen Krieges von den Lakedaimoniern die fruchtbare Landschaft Hyameia (Paus. IV 14, 3 *τοῖς δὲ Ἀνδροκλέους ἀπογόνοις, ἦν γὰρ δὴ καὶ θυγάτηρ Ἀνδροκλεῖ καὶ παῖδες τῆς θυγατρὸς, φεύγοντες δὲ ὑπὸ τὴν τελευτὴν τοῦ Ἀνδροκλέους ᾤχοντο ἐς Σπάρτην, τούτοις τὴν Ὑαμείαν καλουμένην ἀπονέμουσι*).[1]) Mit dem Ausbruch des zweiten Krieges verlassen jedoch die Androkleiden ihre alten Wohlthäter und nehmen an der Erhebung ihrer Landsleute lebhaften Antheil (Paus. IV 15, 7). Die messenische Localsage weiss ihre Thaten im Felde und das Ende, das sie im Kampfe fürs Vaterland erreichte, ganz besonders hervorzuheben (Paus. IV 16, 2 *παρὰ Μεσσηνίων δὲ οἱ Ἀνδροκλέους ἀπόγονοι Φίντας καὶ Ἀνδροκλῆς καὶ οἱ συντεταγμένοι σφίσιν ἐπειρῶντο ἄνδρες ἀγαθοὶ γίνεσθαι.* IV 17, 9 *ἀπέθανον δὲ καὶ τῶν πρωτευόντων ἄλλοι τε καὶ Ἀνδροκλῆς καὶ Φίντας*). Das ist alles, was wir über die messenischen Androkleiden wissen.

Das gleichnamige Königsgeschlecht der Epheser wird am frühesten von Pherekydes erwähnt: Strabon XIV 633 *ἄρξαι δέ φησιν* (*Φερεκύδης*) *Ἄνδροκλον τῆς τῶν Ἰώνων ἀποικίας, ὕστερον τῆς Αἰολικῆς, υἱὸν γνήσιον Κόδρου τοῦ Ἀθηνῶν βασιλέως, γενέσθαι δὲ τοῦτον Ἐφέσου κτίστην. διόπερ τὸ βασίλειον τῶν Ἰώνων ἐκεῖ συστῆναί φασι, καὶ ἔτι νῦν οἱ ἐκ τοῦ γένους ὀνομάζονται βασιλεῖς ἔχοντές τινας τιμὰς, προεδρίαν τε ἐν ἀγῶσι καὶ πορφύραν ἐπίσημον τοῦ βασιλικοῦ γένους, σκίπωνα ἀντὶ σκήπτρου, καὶ τὰ ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος.*[2]) Ein Angehöriger dieses Geschlechtes war der bekannte Philosoph Herakleitos, der nach Diogenes Laertius *τῷ ἀδελφῷ τῆς βασιλείας ἐξεχώρησεν* (IX 6). Darum wird Herakleitos auf den ephesischen Münzen mit *πορφύρα* und *σκίπων* dargestellt.[3]) Nach Suidas soll die Herrschaft des Geschlechtes durch den ephesischen Tyrannen Pythagoras gestürzt worden sein (s. *Πυθαγόρας Ἐφέσιος*). Auch Ephoros lässt die Epheser *κατὰ τῶν Ἀνδρόκλου παίδων στασιάζειν* (Steph. Byz. s. *Βέννα*). Zu Strabons Zeit waren die Androkleiden jedoch wieder im Besitze ihrer alten Rechte und Würden (XIV 633). Den Mittelpunkt der Stiftung des Androklos bildete das Heiligthum der Athene (Strabon

1) O. Müller Dorier I 147. E. Curtius Peloponnes II 127. 164. Busolt Gr. G. I 155.

2) Paus. VII 2, 8 *Ἄνδροκλος δὲ ὁ Κόδρου, οὗτος γὰρ δὴ ἀπεδέδεικτο Ἰώνων τῶν ἐς Ἔφεσον πλευσάντων βασιλεὺς, Λέλεγας μὲν καὶ Λυδοὺς τὴν ἄνω πόλιν ἔχοντας ἐξέβαλεν ἐκ τῆς χώρας.*

3) Bernays Ges. Abh. I 30. Head historia numorum 498.

XIV 640 *Τὴν δὲ πόλιν (Ἔφεσον) ᾤκουν μὲν Κᾶρές τε καὶ Λέλεγες, ἐκβαλὼν δ' ὁ Ἄνδροκλος τοὺς πλείστους ᾤκισεν ἐκ τῶν συνελθόντων αὐτῷ περὶ τὸ Ἀθήναιον καὶ τὴν Ὑπέλαιον, προσπεριλαβὼν καὶ τῆς περὶ τὸν Κορησσὸν παρωρείας*).[1]) Die einheimische Ueberlieferung weiss von seinen siegreichen Kämpfen gegen die Samier und Karer zu berichten (Paus. VII 2, 8 *ἀφείλετο δὲ καὶ Σάμον Ἄνδροκλος Σαμίους, καὶ ἔσχον Ἐφέσιοι χρόνον τινὰ Σάμον καὶ τὰς προσεχεῖς νήσους. Σαμίων δὲ ἤδη κατεληλυθότων ἐπὶ τὰ οἰκεῖα Πριηνεῦσι ἔμυνεν ἐπὶ τοὺς Κᾶρας ὁ Ἄνδροκλος καὶ νικῶντος τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔπεσεν ἐν τῇ μάχῃ*).[2]) Sein Grabmal, an dem er als *κτίστης* heroische Ehren genoss, befand sich in der Stadt Ephesos (Paus. VII 2, 9 *Ἐφέσιοι δὲ ἀνελόμενοι τοῦ Ἀνδρόκλου τὸν νεκρὸν ἔθαψαν τῆς σφετέρας ἔνθα δείκνυται καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι τὸ μνῆμα κατὰ τὴν ὁδὸν τὴν ἐκ τοῦ ἱεροῦ παρὰ τὸ Ὀλυμπιεῖον καὶ ἐπὶ πύλας τὰς Μαγνήτιδας· ἐπίθημα δὲ τῷ μνήματι ἀνὴρ ἐστιν ὡπλισμένος*). Ausser der Königswürde vererbt Androklos den Gentilcult der Demeter *Ἐλευσινία* auf seine Nachkommen, die noch zur Zeit Strabons im erblichen Besitze der *ἱερά* dieser Göttin sind. Busolt (Griech. Gesch. I 216) zieht hieraus (ganz abgesehen von der oben erwähnten Glosse des Hesychios, die er nicht erwähnt) den Schluss, dass die ephesischen Androkleiden aus Attika eingewandert sein müssten. Ich kann dieser Schlussfolgerung darum keinen Werth beilegen, weil es mir sehr fraglich erscheint, ob die Demeter Eleusinia in den Zeiten der ionischen Colonisation bereits in Eleusis als Stammgöttin verehrt worden ist, und weil, selbst wenn man dieses zugestehen wollte, daraus noch lange nicht eine gleichzeitige Verehrung dieser Göttin in Attika folgen würde. Der Cult der eleusinischen Ackergöttin ist vielmehr erst spät, schwerlich vor dem siebenten Jahrhundert, im Nachbarlande heimisch geworden.[3]) Von einer Theilnahme der Eleusinier an der Colonisation Ioniens findet sich aber nirgends eine Spur. Die in Ephesos verehrte Demeter *Ἐλευσινία*, die

---

1) Vgl. Kreophylos *ἐν τοῖς Ἐφησίων Ὥροις* FHG IV 371. E. Curtius Abh. d. Berl. Ak. 1872, 13.

2) Vgl. Ephoros bei Stephanos s. *Βέννα*.

3) Es nimmt Wunder, dass ein Mann wie Boeckh (Index lect. Berol. 1830, 4) aus dem Demeterpriesterthum der Androkleiden den Schluss gezogen hat, dass die ionische Wanderung erst nach der Einverleibung des eleusinischen Priesterstaates in Attika erfolgt sei und dass diese Ansicht neuerdings wieder mit aller Energie verfochten worden ist (A. Nebe de myster. eleus. tempore et administratione 9).

auch in der Nähe Milets ein *ἱερόν* besass, das ihr ein Begleiter des Neleus gestiftet haben sollte (Herod. IX 97), ist die altpeloponnesische Göttin dieses Namens, deren Cult einst auf der Halbinsel weit verbreitet war und in die Zeiten vor den Wanderungen hinaufreicht (S. 221). Ebensowenig wie aus dem Dienst der Eleusinia lässt sich aus dem Vorhandensein des Athenatempels ein Schluss auf die attische Herkunft der Besiedler von Ephesos ziehen, denn *Ἀθήναια* gab's allerorten. Scheinbar grössere Berechtigung hätte eine Berufung auf die ephesische Phyle der *Εὐώνυμοι*. Doch ist zu bedenken, dass diese ebensogut nach *Εὐωνύμεια*, einer *πόλις Καρίας*[1]) benannt worden sein kann, wie nach dem gleichnamigen Demos am linken Kephisosufer[2]), ja dass ersteres das bei weitem wahrscheinlichere ist, da auch die Namen der vier übrigen ephesischen Phylen von einheimischen Ortschaften abgeleitet sind.

Wie steht es nun mit dem attischen Adelsgeschlecht? Lassen sich irgendwelche Berührungspunkte zwischen ihm und dem Königsgeschlecht der Epheser nachweisen? Oder finden sich Beziehungen zwischen den attischen *Ἀνδροκλεῖδαι* und den Nachkommen des altmessenischen Helden Androkles? Hier ist der Vermuthung und Combination freier Spielraum gelassen, denn ausser der Glosse des Hesychios wissen wir über das attische *γένος* nichts. Mir scheint die Annahme am nächsten zu liegen, dass wir hier in der That ein altes, aus Messenien eingewandertes Adelsgeschlecht haben: ob aber der Archegetes der ephesischen Androkleiden einst vom Peloponnes aus oder von der attischen Küste her das aigeische Meer durchkreuzt hat, das wird sich schwerlich feststellen lassen. Der Gentilcult der Demeter *Ἐλευσινία* scheint mir für ersteres zu sprechen.

ΦΥΤΑΛΙΔΑΙ.

Der Name des Geschlechtes der *Φυταλίδαι* sowie der seines Ahnherrn *Φύταλος* gehört etymologisch zu *φυταλιά* 'Pflanzstätte' (*Z* 195. *M* 314. *Y* 185), *φυταλίζειν* 'pflanzen' (Hesych. s. v.), *φυτάλιος* (Hym. Orph. XV 9. Poll. I 24) oder *φυτάλμιος* (Lyk. Al. 341. Hesych. s. v.)

1) Steph. Byz. s. *Εὐωνύμεια*. Der Eponymos der Stadt galt für einen Sohn der Gaia und des Uranos (Geffcken de Stephano Byzantio 51). Auch Lolling (Hellenische Landeskunde in Müllers Handb. III 255) lässt 'die Ansiedler der Stadt Ephesos aus dem attischen Gau Euonymeis stammen'.

2) Der Eponymos der attischen Gemeinde war ein Sohn des Kephisos (Steph. Byz. s. *Αὐλίς*. Eustath. 265, 8). Ueber die Lage des Demos vgl. Geffcken a. a. O.

'zeugend, fruchtbar'. Dementsprechend erscheint der Stammvater der Phytaliden in der Legende als ein Gartenbauer und Baumpflanzer, den Demeter mit der Feigencultur beschenkt: Paus. I 37, 2 *Προελθοῦσι δὲ ὀλίγον Λακίου τέμενός ἐστιν ἥρωος, καὶ δῆμος ὃν Λακιάδας ὀνομάζουσιν ἀπὸ τούτου. ἔστι δὲ καὶ Ζεφύρου*[1]) *τε βωμὸς καὶ Δήμητρος ἱερὸν καὶ τῆς παιδός· σὺν δέ σφισιν Ἀθηνᾶ καὶ Ποσειδῶν ἔχουσι τιμάς. Ἐν τούτῳ τῷ χωρίῳ Φύταλόν φασιν οἴκῳ Δήμητρα δέξασθαι, καὶ τὴν θεὸν ἀντὶ τούτων δοῦναί οἱ τὸ φυτὸν τῆς συκῆς. μαρτυρεῖ δέ μοι τῷ λόγῳ τὸ ἐπίγραμμα τὸ ἐπὶ τῷ Φυτάλου τάφῳ·*

> *ἐνθάδ' ἄναξ ἥρως Φύταλός ποτε δέξατο σεμνὴν*
> *Δήμητραν ὅτε πρῶτον ὀπώρας καρπὸν ἔφηνεν*
> *ἣν ἱερὰν συκῆν θνητῶν γένος ἐξονομάζει·*
> *ἐξ οὗ δὴ τιμὰς Φυτάλου γένος ἔσχεν ἀγήρως.*

Wir befinden uns in der Gegend, die im Alterthum *Ἱερὰ Συκῆ* genannt wurde, nicht weit von der Stadt (*προάστειον*) am eleusinischen Wege, wo der Mystenzug, nachdem er das Dipylon passirt hatte, Halt zu machen pflegte (Philostr. vit. soph. II 20, 3). Hier lag der fruchtbare 'Garten des Phytalos', der bis an das Ufer des Kephisos reichte. Denn es heisst bei Pausanias weiter: I 37, 4 *Διαβᾶσι δὲ τὸν Κηφισὸν βωμός ἐστιν ἀρχαῖος Μειλιχίου Διός· ἐπὶ τούτῳ Θησεὺς ὑπὸ τῶν ἀπογόνων τῶν Φυτάλου καθαρσίων ἔτυχε, λῃστὰς καὶ ἄλλους ἀποκτείνας καὶ Σίνιν τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ.* Diese Stelle ist in sofern interessant, als sie uns das Geschlecht von einer ganz anderen Seite kennen lehrt. Die aus der attischen Chronik geschöpfte Erzählung über die Entsühnung des Theseus durch die Nachkommen des Phytalos findet sich auch bei Plutarch (Thes. 12) *Προιόντι δὲ αὐτῷ (Θησεῖ) καὶ γενομένῳ κατὰ τὸν Κηφισὸν ἄνδρες ἐκ τοῦ Φ υ τ α λ ι δ ῶ ν γένους ἀπαντήσαντες ἠσπάσαντο πρῶτοι, καὶ δεομένου καθαρθῆναι τοῖς νενομισμένοις ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες εἱστίασαν οἴκοι, μηδενὸς πρότερον αὐτῷ φιλανθρώπου καθ' ὁδὸν ἐντυχόντος.* Man hat auf Grund dieser Zeugnisse gemeint, dass die Phytaliden den *Ζεὺς Μειλίχιος* als ihren

---

1) Auch der Heros *Κυαμίτης*, dessen Heiligthum schon jenseits des Kephisos lag, gehört in den Kreis der hier verehrten Gottheiten der Feld- und Gartenfruchtbarkeit (Paus. I 37, 4 *ᾠκοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας, καλούμενος Κυαμίτου· σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν, εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος, εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα, ὅτι τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστι σφισιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν· ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω*).

Gentilgott verehrt hätten[1]), und seinen Altar am Kephisos für ihr Geschlechtsheiligthum angesehen.[2]) Ich glaube, dass diese Auffassung der Wirklichkeit nicht ganz entspricht und dass die Erklärung der sühnenden Thätigkeit des Geschlechtes von der Legende, die uns Pausanias mittheilt, auszugehen hat. Die Feige ist bekanntlich nach griechischer Vorstellung ein kathartisches Mittel, durch dessen symbolische Anwendung Entsühnung von begangener Schuld herbeigeführt wird. *Ἡ συκῆ ἡγεμὼν τοῦ καθαρείου βίου τοῖς ἀνθρώποις ἐγένετο· δῆλον δὲ τοῦτο ἐκ τοῦ καλεῖν τοὺς Ἀθηναίους ἱερὰν μὲν Συκῆν τὸν τόπον ἐν ᾧ πρῶτον εὑρέθη* sagt Magnes bei Athen. III 74 mit deutlicher Bezugnahme auf die oben erwähnte Geschlechtstradition der Phytaliden.[3]) Darum spielen die Feigen in den Sühn- und Reinigungsfesten eine wichtige Rolle: Hesych. s. *ἡγητηρία· παλάθη σύκων· ἐν γὰρ τῇ ἑορτῇ Πλυντηρίων φέρουσι παλάθην συγκειμένην ἐξ ἰσχάδων διὰ τὸ τοὺς αὐτόχθονας ἥμερον καρπὸν φαγεῖν πρῶτον τῶν σύκων.*[4]) Dasselbe gilt von den Thargelienceremonien, bei denen Feigen und Feigenlaub in verschiedenster Weise als Sühnungsmittel angewandt wurden. So erzählt uns Tzetzes im Anschluss an ältere Quellen (Chil. V 736 ff.), dass die *Φαρμακοί* getrocknete Feigen in die Hände bekommen hätten und mit *συκαῖς ἀγρίαις* geschlagen worden wären, Photios (bibl. 524) dass dieselben *ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον* getragen hätten, Hesychios dass den aus der Stadt hinausgeführten Sündern eine ganz besondere Weise, *κραδίης νόμος,* nachgeblasen würde (*κραδίης νόμος· νόμον τινὰ ἐπαυλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς, κράδαις καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις*).[5]) Zeus führt daher in seiner Function als Sühngott den Beinamen *συκάσιος* (Eustath. ω 116 *λέγεται δὲ καὶ συκάσιος Ζεὺς παρὰ τοῖς παλαιοῖς ὁ καθάρσιος· τῇ γὰρ συκῇ ἐχρῶντό φασιν ἐν καθαρμοῖς*). Wir haben hier nur eine andere Bezeichnungsform für denselben Gott, den *Μειλίχιος,* an dessen Altar der blutbefleckte Theseus durch die

---

1) A. Philippi Areopag und Epheten 126. Martha Les sacerdoces Athéniens 166. A. Holm Griech. Gesch. I 459.

2) Preller-Robert Griech. Mythol. I 131.

3) Vgl. Hesych. Phot. s. *ἱερὰ Συκῆ*. A. Milchhöfer Text zu d. Karten v. Attika II 16.

4) Aehnlich Phot. s. *ἡγητηρία* (daraus Et. M. 418, 49). Ueber die kathartische Bedeutung des Plynterienfestes S. 135.

5) Hesych. s. *κράδη· συκῆ, κλάδος.* s. *κραδησίτης· φαρμακὸς, ὁ ταῖς κράδαις βαλλόμενος.* Ueber den *κραδίας νόμος* des Mimnermos Welcker Kl. Schriften I 217.

Phytaliden *καθαρσίων ἔτυχεν*. An anderen Orten hat man diesen Gott Dionysos angeglichen, z. B. in Naxos, wo es von letzterem hiess, dass er *διὰ τὴν τοῦ συκίνου καρποῦ παράδοσιν* den Beinamen *Μειλίχιος* erhalten hätte: *διὸ καὶ τὸ πρόσωπον τοῦ Μειλιχίου παρὰ τοῖς Ναξίοις εἶναι σύκινον· τὰ γὰρ σῦκα μείλιχα καλεῖσθαι* (Andriskos und Aglaosthenes von Naxos FHG IV 304).[1]) Der zürnende, unheildrohende Gott der chthonischen Mächte (*Μαιμάκτης*) ist in der euphemistischen Sprache des Cultes zum *Μειλίχιος* geworden, dem man in Athen zu Beginn des Frühlings das uralte Diasienfest mit abwechselnd heiteren und düsteren Bräuchen feiert (Thuk. I 126), der aber im Maimakterion, wo ihn der Landmann neben Demeter anruft (Hesiod Op. 465), unerbittlich sein schuldiges Opfer heischt (Eustath. 1935, 8), ein Gott des Ackersegens und der Vegetation (CIA III 77), und als solcher aufs engste mit der Beschützerin der Feldfrüchte verbunden.[2]) Auch das jährliche Widderopfer, das der *Δημήτηρ Χλόη Θαργηλιῶνος ἕκτῃ, ὅτε καθαίρουσι τὴν πόλιν Ἀθηναῖοι* (Diog. Laert. II 44), dargebracht wird, zeigt, wie nahe die Ackergöttin den chthonischen Sühngottheiten stand.[3]) In diesem Zusammenhange erklärt sich die in der Legende ausgedrückte Beziehung der Phytaliden zum *Μειλίχιος*. Die segensreiche Gabe der Demeter, der Zeus seinen Beinamen verdankt, die ist es, die den Nachkommen ihres Lieblings Phytalos die sühnende Kraft verleiht. Eine specielle Beziehung zur Zeusreligion scheinen die Phytaliden nicht gehabt zu haben.

---

1) Diese Angabe hat Eustathios 1964, 34 abgeschrieben, der noch einige jüngere Sagenwendungen hinzufügt, in denen Dionysos mit der Feigencultur in Verbindung gebracht wird.

2) Hesychios s. *Μαιμάκτης· μειλίχιος, καθάρσιος*. Plut. de cohib. ira 9 *διὸ καὶ τῶν θεῶν τὸν βασιλέα Μειλίχιον, Ἀθηναῖοι δὲ Μαιμάκτην οἶμαι καλοῦσι*. Der chthonische Charakter dieses Gottes spricht sich auch darin aus, dass er unter dem Bilde der Schlange verehrt wurde (Arch. Zeit. XXXVII 103). Wir besitzen zahlreiche Dedicationen an ihn (P. Foucart Bull. de corr. hellén. VII 507. CIA II 1578. 1579. 1580. 1581. 1584). In seinem Wesen berührt sich *Ζεὺς Μειλίχιος* nahe mit *Ζεὺς Φίλιος*, der in Megalopolis neben Demeter und Kore verehrt wurde (Paus. VIII 31, 4) und dessen Cultus A. Milchhöfer (Text zu den Karten von Attika I 60) auch für den Peiraieus nachgewiesen hat. Der Name, die chthonische Natur, die Verbindung mit Demeter weisen darauf hin, dass sowohl der *Φίλιος* als auch der *Μειλίχιος* nur andere Erscheinungsformen des *Ζεὺς Εὐβουλεύς* sind. Dabei ist es zu beherzigen, dass auch Dionysos den Beinamen *Μειλίχιος* führt.

3) Nach Philochoros (Schol. Aristoph. Lys. 835) besass die 'grünende' Demeter auf der Burg ein *ἱερόν*, in dem ihr im Thargelion geöpfert wurde. Dass dieses Opfer auf denselben Monatstag fiel, an dem die Sühnungen und Reinigungen in der Stadt vorgenommen wurden, geht aus Schol. Soph. O. C. 1600 hervor.

Ausser dieser in das Gewand der Legende gekleideten sacralen Thätigkeit des Geschlechtes erfahren wir durch eine Stelle des Plutarch im Leben des Theseus (23) noch von einer anderen Seite seiner religiösen Wirksamkeit. Der Sage zufolge soll Theseus, als er von seinem kretischen Zuge wohlbehalten heimkehrte, dem seiner Rückkehr harrenden Vater das verabredete Zeichen zu geben vergessen haben, infolgedessen letzterer sich verzweiflungsvoll vom Felsen herabgestürzt hätte. Theseus stiftet zum Dank für seine glückliche Heimkehr das Oschophorienfest, in dessen Bräuchen sich die Erinnerungen an die verschiedenen Ereignisse des verhängnissreichen Zuges wiederspiegeln, eine Feier, in der neben der Freude über das glückliche Gelingen die Klage um den Tod des Vaters durchgeklungen haben soll (Plut. Thes. 22). Der Schluss des 23. Capitels lautet in unseren Texten: *Ἐξῃρέθη δὲ καὶ τέμενος αὐτῷ καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν παρασχόντων τὸν δασμὸν οἴκων ἔταξεν εἰς θυσίαν αὐτῷ τελεῖν ἀποφοράς· καὶ τῆς θυσίας ἐπεμελοῦντο Φυταλίδαι, Θησέως ἀποδόντος αὐτοῖς ἀμοιβὴν τῆς φιλοξενίας.* Dann heisst es im 24. Capitel weiter: *Μετὰ δὲ τὴν Αἰγέως τελευτὰν κ. τ. λ.* Schon O. Müller (Prolegomena 272) hat für ΑΥΤΩΙ — ΑΙΓΕΙ, für das folgende *αὐτῷ — αὐτῷ* vorgeschlagen und die bei Plutarch erwähnte *θυσία* der Phytaliden für Aigeus in Anspruch genommen. Die Neueren sind seinem Vorschlage nicht gefolgt, sondern haben es vorgezogen, zu der Lesart der Handschriften zurückzukehren. Ich glaube mit Unrecht. Nach Plutarchs ausdrücklicher Angabe galt Theseus für den Stifter des Oschophorienfestes (*Θησέως καταστήσαντος*), in welchem ausser auf seine Thaten namentlich auf den Tod seines Vaters Bezug genommen worden sein soll. Als Subject zu *ἔταξεν* kann somit nur Theseus gefasst werden, der hiernach für sich als lebenden eine *θυσία* anordnet. Das ist eine mit den Anschauungen der Griechen ebenso unvereinbare Thatsache, wie dass dem Theseus zu seinen Lebzeiten ein *τέμενος* errichtet worden wäre (Heiligthümer erhält er erst als Heros, nachdem er sich in die Unterwelt verstiegen hatte). Dazu kommt, dass kein Leser ohne Rückschluss aus dem folgenden errathen kann, auf wen sich eigentlich das *αὐτῷ* bezieht, da nichts, worauf es sich beziehen liesse, vorangeht. Daher kann an dieser Stelle nur ein Eigenname gestanden haben. Und vollends der Schluss der Erzählung. Sollen wir wirklich glauben, dass Theseus sich bei den Phytaliden, die den blutbefleckten ἔπηλυς entsühnt hatten, in der Weise revanchirt haben sollte, dass er dem alten Adelsgeschlecht die Besorgung eines Opfers für seine eigene Persönlichkeit übertrug? Alle diese Ungereimtheiten werden durch Müllers

Aenderung schlagend beseitigt. Die Legende setzte wohl an die Thatsache an, dass die Phytaliden noch in späterer Zeit dem Aigeus ein Opfer darzubringen pflegten.[1]) Dem Wesen der Cultsage entsprechend knüpfte die Entstehungsgeschichte dieses Opfers an den Tod des Helden und wurde durch dessen Heroisirung in entsprechender Weise motivirt. Soweit scheint alles in Ordnung zu sein. Nur fragt es sich, wie kommen die Phytaliden zu einem Opfer für Aigeus, der sich weder unter den Gottheiten befindet, die in ihrem Gentilheiligthum am Kephisos verehrt wurden, noch in einer sonst bekannten Beziehung zu diesem Geschlecht gestanden hat? Die in der Sage erwähnte Entsühnung des Theseus am Altar des Meilichios erklärt diese Verbindung nicht, sondern verlangt vielmehr selbst eine Erklärung. Diese kann, wie mir scheint, nur von dem Geschlechtsheiligthum und den an dieses anknüpfenden Gentiltraditionen der Phytaliden ausgehen.

Demeter ist als Göttin des Ackerbaus und als Beschützerin der Früchte des Feldes in Attika verhältnissmässig spät und unter dem künstlichen Einfluss politischer Neugestaltungen heimisch geworden. Sie naht in der Sage als Fremde den ackerbauenden Bewohnern der Kephisosebene, die ursprünglich nur Athene als wohlthätige Göttin ihrer alten Landescultur kannten und verehrten. Der ἥρως ἄναξ Φύταλος ist früher da als Demeter, die er in seinem Hause gastlich aufnimmt, wie das einst der Eleusinier Keleos in ähnlicher Weise gethan hatte.[2]) Schon der Name der Φυταλίδαι, der sich aus dem Mythenkreise der Demeter nicht erklären lässt, lehrt, dass die Verbindung des Geschlechtes mit dieser Göttin keine ursprüngliche ist. Auch weisen uns die sowohl im Cultus als auch in der Sage ausgedrückten Beziehungen der Phytaliden zu Theseus und seinem Vater Aigeus nach einer ganz andern Richtung hin. Der Ahnherr des Geschlechtes Φύταλος ist ursprünglich nichts anderes als ein zum Heros erstarktes Beiwort des isthmischen Poseidon, der in Troizen als Φυτάλιος oder Φυτάλμιος verehrt wurde, von wo sich sein Cult nach Attika und anderen Gegenden verbreitet hat. Er ist ein von den Ioniern verehrter Gott der Vegetation und steht als solcher vor allem Demeter nahe, deren Bildsäule sich in Troizen neben dem Heiligthum dieses Poseidon befand (Paus. II 32, 8 Ἔστι δὲ ἔξω τείχους καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Φυταλμίου. ὑπὲρ δὲ τοῦ Ποσειδῶνος

1) Ueber das Heroon des Aigeus vgl. Paus. I 22, 5. Bekker An. I 354. Harpokr. Suid. s. Αἰγεῖον. Lolling Mitth. d. arch. Inst. XI 322.

2) Vgl. Deneken de Theoxeniis (Berlin 1881) 29.

ἱδρυσαμένου).[1]) Darum opfern die Troizenier ihm Feldfrüchte (Plut. Thes. 6 *Ποσειδῶνα γὰρ Τροιζήνιοι σέβονται διαφερόντως καὶ θεὸς τὸν ναόν ἐστι Δημήτηρ Θεσμοφόρος, Ἀλθήπου, καθὰ λέγουσιν, οὗτός ἐστιν αὐτοῖς πολιοῦχος, ᾧ καὶ καρπῶν ἀπάρχονται*).[2]) Hiermit hängt die Sitte zusammen, dass den Priestern dieses Poseidon der Fischgenuss verboten war (Plut. sympos. VIII 8, 4 *ὅτι ἀεὶ οἱ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεῖς, οὓς ἱερομνήμονας καλοῦμεν, ἰχθῦς οὐκ ἐσθίουσιν· ὁ γὰρ θεὸς λέγεται Φυτάλμιος*). Dieses Sacralgesetz ist für die mythologische Auffassung des Gottes sehr charakteristisch. Auch ist es beachtenswerth, dass die in Eleusis *ἐπὶ τῇ συγκομιδῇ τῶν καρπῶν* gefeierten *Ἁλῷα*, an denen Poseidon neben den Mysteriengottheiten verehrt wurde, in den Monat *Ποσειδεών* fielen (Foucart Bull. de corr. hellén. VII 387).[3]) Wie in Troizen die Cultstätte der Demeter neben der des Phytalmios liegt, so finden wir auch im Geschlechtsheiligthum der Phytaliden beide Gottheiten durch gemeinsamen Cultus vereint.[4]) Als die Demeterreligion der Eleusinier sich zu solcher Bedeutung entfaltet hatte, dass die Nachbarn jenseits des Kephisos ihr trotz der po-

---

1) Althepos ist in der einheimischen Genealogie ein Sohn des Poseidon. Unter seine Regierung setzt die der attischen nahe verwandte Sage der Troizenier den Streit des Poseidon mit der Athena um den Besitz des Landes (Paus. II 30, 5).

2) Cornutus 22 *Φυτάλιον (τὸν Ποσειδῶνα) ἐπωνόμασαν ἐπειδὴ τοῦ φύεσθαι τὰ ἐκ τῆς γῆς γινόμενα ἢ ἐν αὐτῇ δηλονότι ἰκμὰς παραίτιός ἐστιν.* Philostr. imag. II 17 *Ποσειδῶ δὲ τουτονὶ γεωργὸν ἐπ' ἀρότρου καὶ ζεύγους ἵδρυνται λογιούμενοι αὐτῷ τὰ ἐκ τῆς γῆς, ὡς δὲ μὴ σφόδρ' ἠπειρώτης ὁ Ποσειδῶν φαίνοιτο, πρῷρα ἐμβέβληται τῷ ἀρότρῳ καὶ τὴν γῆν ῥήγνυσιν οἷον πλέων.* Die Form *Φυτάλιμος* ist wohl ein Schreibfehler (Plut. de virt. mor. 12. Suid. *Φυτάλιμος*). Nach Hesychios gab's auch einen Zeus *Φυτάλμιος*.

3) Plutarch (conv. sept. sap. 15) stellt den *Ποσειδῶν Φυτάλμιος* mit der *Δημήτηρ Προηρόσια* zusammen, der im Pyanopsion das Proerosienfest gefeiert wurde. Nach λ 305 und Hesiod (fr. 29 Rz.) gilt Poseidon für den Vater der Aloaden, der mächtigen Vegetationsdämonen Thessaliens.

4) Der Verbindung der Demeter mit dem ionischen Phytalmios entspricht in der peloponnesischen Landessage ihre Vermählung mit Poseidon Hippios, der sich in Gestalt eines Hengstes mit der in ein Ross verwandelten Göttin vereint (Paus. VIII 25, 5). Dieselbe Verbindung haben wir in Phigaleia, wo die Göttin bekanntlich mit einem Pferdekopf dargestellt wurde (Paus. VIII 42, 4). Analoge Sagenbildungen scheinen an den Demeterhain auf dem Berge Alesion (Paus. VIII 10, 2) und an das nicht weit von Lykosura gelegene Mysterienheiligthum der Despoina angeknüpft zu haben (Paus. VIII 37, 9). Der Poseidon *Ἵππιος* hängt wohl mit der uralten, schon der Ilias geläufigen Anschauung zusammen, dass die beweglichen, sich ins Endlose fortpflanzenden Meereswellen einer zahllosen, schnell dahineilenden Rossheerde gleichen.

litischen Ueberwindung ihrer Träger die staatliche Anerkennung nicht versagen konnten, da wird die Göttin und mit ihr die 'Tochter' in dem Heiligthum des Phytalos die bevorzugte Stellung erhalten haben, welche vor ihr vermuthlich die hier seit alters neben Poseidon verehrte athenische Landesgöttin eingenommen hatte. So sind die ursprünglichen Cultverhältnisse durch äussere Einflüsse verdunkelt, zum Theil entstellt worden. Die Ursprünge des Gentilcultes der Phytaliden im unteren Kephisosthale reichen wohl noch in die Zeiten, in denen das Poseidonheiligthum auf Kalauria die Städte diesseits und jenseits des saronischen Golfes mit einander verband.[1]) Der Gentilgott des Geschlechtes, der troizenische *Φυτάλμιος*, ist, wie der Ehrensitz seines Priesters im Dionysostheater zeigt (CIA III 269 *ἱερεὺς Ποσειδῶνος Φυταλμίου*), später auch unter die athenischen Staatsgötter aufgenommen worden. Wir dürfen vermuthen, dass die Phytaliden seinen Dienst versehen haben. Durch den Cultus des stammverwandten Gottes sind die troizenischen Heroen Aigeus und Theseus herangezogen worden und mit dem Priestergeschlecht am Kephisos in enge Beziehung getreten. Denn *Αἰγεύς*, dessen Opfer die Phytaliden zu besorgen hatten, verhält sich zum Wogenbeherrscher *Αἰγαῖος* oder *Αἰγαίων* nicht anders als *Φύταλος* zum *Φυτάλμιος*.[2]) Theseus ist aber sein leiblicher Sohn, gleichwie Anthas, der den Cultus seines göttlichen Vaters nach Halikarnass verpflanzt haben soll, wo derselbe im Priestergeschlecht der Antheaden lange fortblühte.[3]) Wir sehen, wie die unter der Form eines Beinamens hervortretende Zusammengehörigkeit mit einer Gottheit sich in der mythologischen Auffassung mit dem Begriff der natürlichen Abstammung fast deckt, wie beide Erscheinungen eigentlich nur verschiedene Ausdrucksformen derselben religiösen Grundempfindung des Volksgeistes sind.

---

1) Auch auf dem Vorgebirge Sunion (γ 278 *Σούνιον ἱρόν*) wurde seit alters neben Athene Poseidon verehrt. *Ποσειδῶν Καλαυρηάτης* CIA I 273. Dörpfeld Mitth. d. arch. Inst. IX 324 ff.

2) Müller FHG I 99 *Αἰγαῖος γὰρ οὗτος ὁ θεὸς (Ποσειδῶν) προσαγορεύεται. ὥς φησι Φερεκύδης.* Ueber die Form *Αἰγαίων* vgl. Mayer Giganten und Titanen 121. Das Reich dieses Gottes sind die *αἶγες*.

3) Dittenberger SIG 372. Der Cult des Phytalmios findet sich auch in Erythrai (R. Rayet Rev. archéol. XXXIV 107. Dittenberger SIG 370) und auf Rhodos (Martha Bull. de corr. hellén. II 615. Dittenberger SIG 375).

ΚΕΦΑΛΙΔΑΙ.

Die Angabe des Hesychios Κεφαλίδαι· γένος Ἀθήνησιν hat Bursian (Geogr. von Griechenland I 354) dazu veranlasst, den Stammsitz dieses Geschlechtes in die Stadt zu verlegen. Allein ein solcher Schluss aus den Worten des Lexicographen besitzt nicht die geringste zwingende Kraft, da das Wort Ἀθήνησι in diesen Glossen nicht selten in weiterem Sinne für ganz Attika gebraucht wird.[1]) Eine zusammenhängende Betrachtung der entscheidenden Sagenüberlieferungen macht es vielmehr im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die Kephaliden ursprünglich mit Athen garnichts zu thun gehabt haben. Das Reich des Kephalos, des Ahnherrn des Geschlechtes, liegt im äussersten Osten Attikas, in der Paralia, seine specielle Heimath ist die daselbst gelegene alte Zwölfstadt Thorikos. Hier hat sich schon früh um seine Gestalt ein dichter Kranz alterthümlicher Localsagen gebildet, die durch ihr eigenartiges Gepräge und ihre poetische Färbung auf alle Zeiten einen besonderen Reiz ausgeübt haben. Die Blüthezeit von Thorikos gehört einer Periode an, die der politischen Machtentfaltung des attischen Reiches weit vorausliegt. Wie neben den grossartigen Ruinenresten von Theriko nur die Ortssage ein Bild von der ehemaligen Bedeutung der alten Hafenstadt liefern kann[2]), so vermag uns von der einstigen Ausdehnung dieses Sonderstaates an der attischen Ostküste nur der Weg, den die Sage umschrieben hat, Zeugniss abzulegen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Demos Kephale, der nach der Statistik der bisjetzt vorliegenden Grabinschriften an der Stelle des heutigen Keratia, also nordwestlich von Thorikos lag[3]), gleichfalls zum Reiche des Kephalos gehört hat: auch hier hat der Ahnherr der Kephaliden als εἷς τῶν ἑκατὸν ἐπωνύμων heroische Verehrung genossen (Schol. Eur. Hipp. 455. v. Wilamowitz Kydathen 146).[4]) Ferner weist die Verbindung mit Xuthos, den die Sage dem Kephalos zum mütterlichen Grossvater giebt (Apoll. I 9, 4), auf alte Beziehungen zur benach-

1) Vgl. Suid. s. Μαραθών· τόπος Ἀθήνησιν. Ebenso heissen bei Hesychios die beiden Lamptrai δῆμοι Ἀθήνησιν. Leake Demen 21.

2) Ausser der Prokrissage, die hier zu Hause ist, deutet auch der eleusinische Demeterhymnos (126) auf uralte überseeische Verbindungen.

3) A. Milchhöfer Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1887, 53.

4) Als Eponymos von Kephale kann man sich doch nur Kephalos denken; wenn neuere Mythologen letzteren in gleicher Eigenschaft für Thorikos in Anspruch nehmen, so sind sie im Irrthum: Thorikos besitzt seinen eigenen Heros, erwähnt bei Hesychios s. Θορικός, nachzutragen bei H. Sauppe de demis urbanis 6.

barten Tetrapolis, wie denn das Geschlecht der *Ἰωνίδαι*, deren Ahnherr ein Sohn des Xuthos ist, nachweislich in Thorikos heimisch war (Schol. Plat. Apolog. 23).[1]) Ion selbst wird im nahe gelegenen Küstendemos Potamoi heroisch verehrt (Paus. I 31, 3). Man sieht, wie dieses ganze Sagengefüge harmonisch ineinandergreift und trefflich zusammenpasst.

In neuerer Zeit hat man auf Grund der Thatsache, dass der Phoker Deion oder Deioneus in der Sage als Vater des Kephalos genannt wird, den ionisch-attischen Ursprung des letzteren in Frage gestellt.[2]) Ich glaube, dass aus dieser genealogischen Verknüpfung, über deren Ursprung und Absicht wir nichts wissen, hinsichtlich der Nationalität des Kephalos garnichts gefolgert werden kann. Söhne des Deion und der Diomede, der Tochter des Xuthos, sind ausser Kephalos auch Ainetos und Phylakos (Apollod. I 9, 4), zwei echt attische Heroen, von denen der erstere auf der Kodrosschale abgebildet ist[3]), der letztere neben Munichos, Teithras, Phaleros, Astyochos am Amazonenkampfe des Theseus Theil nimmt (Heydemann Neapler Vasens. Racc. Cum. 239) und wohl als Eponymos des attischen Ortes *Φυλακία* zu fassen ist (Plut. Arat. 34).[4]) Ebenso ist Deions Tochter Dia Mutter der Heroen zweier attischen Demen (*Περιϑοῖδαι* und *Πίτϑος*).[5]) Das alles spricht nicht für fremd-

1) Nach einer bei Hygin (fab. 160) erhaltenen Sagenversion galt Kreusa, des Xuthos Gemahlin, für die Mutter des Kephalos von Thorikos.

2) O. Müller (Dorier I 232) erklärt Kephalos für einen 'phthiotischen Achaeer'. Ebenso wollen G. Gilbert (Jahrb. f. Philol. S. B. VII 225), Preller-Plew (Griech. Mythol. II 146) und Stoll (Roschers Lexikon 980) in ihm einen stammfremden Einwanderer erkennen.

3) Roscher erwähnt nur die Apollodorstelle als Zeugniss für ihn (Lexikon 191).

4) Bei Hesiod (fr. 162) erscheint Phylakos als Gemahl der Klymene, einer Tochter des Minyas, die vorher mit Helios den Phaethon gezeugt haben soll (Schol. λ 326). Für Klymene tritt Schol. ρ 208 die Asopostochter Rhode ein. Vgl. v. Wilamowitz Hermes XVIII 426. Dagegen ist nach der Fassung der Nosten nicht Phylakos, sondern sein Bruder Kephalos Gemahl der Klymene. Dieser soll sich mit ihr in zweiter Ehe (also doch wohl nach dem Tode der Prokris) verbunden haben (Paus. X 29, 6). v. Wilamowitz trennt Phaethon den Sohn des Helios von dem des Kephalos. Nach der Theogonie (986) gilt Kephalos für den Vater, Eos für die Mutter des Phaethon.

5) Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf einen möglicherweise alten Zusammenhang zwischen der phokisch-boiotischen Südküste und den attischen Ostdemen hinweisen. Als mythischer Gründer von Thespiai galt in der Ortssage der Athener *Θέσπιος*, der nach St. B. s. *Θέσπια* Sohn des Teuthras, Enkel des Pandion genannt wird, bei Diod. IV 29 und Paus. IX 26, 6 dagegen ein Sprössling des Erechtheus heisst. Auf ebendenselben bezieht sich das Citat bei Suidas (s. *ἐξαναστάς*), das ihn aus Attika auswandern und Thespiai gründen lässt. Dass sein Name hier und

ländische Herkunft. Auch fehlt es nicht an sonstigen Traditionen über die Abstammung des Kephalos. Neben Deion und Diomede werden auch Hermes und Herse als seine Eltern genannt (Apollod. III 14, 3. Hyg. fab. 241; statt Herse erscheint fab. 160 Kreusa als Mutter; Hermes allein als Vater: Schol. *B* 173. Ov. ars am. III 725). Dass diese Genealogie aus der Geschlechtstradition der Kephaliden geflossen sei (v. Wilamowitz Hermes XVIII 423), kann ich darum nicht für wahrscheinlich halten, weil dieselbe mit dem genealogischen System der eleusinischen Keryken collidirt, die bekanntlich Hermes und Herse als ihre Stammeltern verehrten. Auf die genealogische Verknüpfung des Kephalos mit Pandion werde ich später zurückkommen.[1]).

Wir besitzen in der paralischen Kephalosfabel einen Stoff, der dem

---

in der Stephanoshandschrift irrthümlich *Θεσπιάδης* geschrieben wird, hat nichts auf sich. Er hat nur als Eponymos Existenz. Während sonst der Sohn des Pandion *Τείθρας* (so auf Inschriften) genannt wird (Schol. Aristoph. Ran. 477), lautet bei Stephanos die Form *Τεύθρας;* doch ist, da er auch hier als Sohn des Pandion erscheint, an seiner Identität mit dem Eponymos der attischen *Τειθράσιοι* nicht zu zweifeln. Auch die attischen Vasenmaler kennen ihn (Heydemann Neapler Vasens. Racc. Cum. 239). Der Demos der Aigeis lag jedenfalls in der Osthälfte Attikas, in den Phylenkatalogen wird er einmal zwischen Halai (Araphenides) und Phegaia (CIA II 872), ein andermal neben Araphen erwähnt (CIA II 469). Es liegt nahe, in diesem Fall an eine ähnliche Auswanderung zu denken, wie sie von den *Στειριεῖς*, einem andern Gau der attischen Ostküste, glaubhaft überliefert ist. Pausanias (X 35, 8) berichtet nämlich, dass der Athener Peteos, Sohn des Erechtheiden Orneus (dieser hat sich neuerdings auch auf einer attischen Vase gefunden Ἐφ. Ἀρχ. 1885 Taf. XII), die phokische Stadt Steiris besiedelt habe, da ihn Aigeus aus seiner Vaterstadt vertrieben hatte. Mit ihm sei eine Menge attischen Volkes aus dem Demos Steiria mitgezogen, von denen die phokische Stadt den Namen erhalten hätte. Dass diese Tradition nicht, wie so viele ähnliche, ihre Entstehung der blossen Namensähnlichkeit der beiden Orte verdankt, zeigt die Erzählung in Plutarchs Kimon 1. Nach dem Bericht dieses in boiotischen Dingen wohl unterrichteten Autors lebten noch zu seiner Zeit Nachkommen des boiotischen Sehers Peripoltas in Steiris, die den aiolischen Dialekt sprachen (*διασαίζονται γὰρ ἔνιοι μάλιστα τῆς Φωκίδος περὶ Στεῖριν, αἰολίζοντες*). Es hätte keinen Sinn, letzteres hervorzuheben, wenn ihr Dialekt nicht abweichend von dem der übrigen Stadtbewohner gewesen wäre. Welche Sprache aber diese redeten, zeigen die Worte des Pausanias: X 35, 8 *οἱ δὲ ἐνταῦθά φασιν οὐ Φωκεῖς, Ἀθηναῖοι δὲ εἶναι τὰ ἄνωθεν.* Auch die unweit von Steiris an den nämlichen Ausläufern des Helikon gelegene Stadt *Ὀπισθομάραθος* (Strabon IX 423) weist nach der attischen Ostküste.

1) Auf Grund einer völlig missverstandenen Suidasglosse (s. *κεραμεῖσιν*, aus Schol. Aristoph. Eccles. 253) ist in Pape-Benselers Lexikon der Eigennamen Kephalos zu einem Sohn des attischen Heros *Κέραμος*, des Eponymos der *Κεραμεῖς*, geworden.

ältesten Bestande attischer Sagenüberlieferung angehört.[1]) Den Kern der alten Geschlechtslegende bildete aller Wahrscheinlichkeit nach die vom Areopag gerichtete Blutschuld des Kephalos, die Ermordung seiner Gattin Prokris (Hellanikos im Schol. Eur. Or. 1648). Als Ankläger wird in diesem Prozess Erechtheus, der Vater der Prokris, fungirt haben: darauf deutet wenigstens eine Angabe des Istros, in welcher der Brauch, dass ein Verwandter seinen Speer zum Zeichen der Blutrache in das Grab des Erschlagenen bohrte, auf Erechtheus zurückgeführt wird, der solches zum erstenmal am Grabhügel seiner Tochter Prokris gethan hätte.[2]) Nach der bei Apollodor (III 15, 1) erhaltenen, ebenfalls auf Istros zurückgehenden Sagenfassung[3]) bestand die Schuld der Prokris, als deren strafende Folge der Tod durch die Hand des Gatten erscheint, in ihrer Buhlschaft mit *Πτελέων* (dem Heros Eponymos des attischen Demos *Πτελέα*). Von ihrem rechtmässigen Gatten beim Ehebruch ertappt,

---

1) In dieselbe Umgebung gehört die ursprünglich von der Prokrissage getrennte und in der litterarischen Ueberlieferung erst in verhältnissmässig junger Zeit mit ihr verschmolzene, uralte Sage vom Raube des Kephalos durch die Eos, die schon Hesiod (Th. 986) besungen hat und die seit dem fünften Jahrhundert eins der beliebtesten Themata für die attische Kunst geworden ist (Robert Bild und Lied 32). Ich habe hier keine Veranlassung, auf diese Sage näher einzugehen. Als Sohn aus der Verbindung des Kephalos und der Eos gilt Heosphoros (Ψ 226. Eratosth. Catast. 4. Hyg. astron. II 42. Et. M. 117, 38), der Morgenstern, der Vater der Philonis, die den durch Schönheit strahlenden Philammon in Thorikos gebiert (Conon 7). Wir dürfen nicht vergessen, dass Thorikos der östlichste Punkt Attikas ist. Derselbe Philammon wird von Hygin (fab. 161) ein Sohn der Leukonoe genannt, weswegen v. Wilamowitz den gleichnamigen Demos Attikas in die Gegend von Thorikos verlegt (Hermes XVIII 422 A. 3). Mir scheint die Philammonsage ursprünglich nach Phokis an den Parnass zu gehören: sie wird das Eindringen des Deion in die paralische Sage veranlasst haben (vgl. Pherekydes im Schol. τ 432). Parallel der Philammonsage geht die gleichfalls in Phokis localisirte Autolykossage, in welche die mythischen Vorfahren der Keryken verflochten sind. Bei Ovid (Met. IV 168) ist Leukonoe Tochter des Minyas, der ist aber auch der Vater von Kephalos' zweiter Gattin Klymene, der Mutter des Phaethon.

2) Harpokr. s. *ἐπενεγκεῖν δόρυ· ἐπὶ τῆς ἐκφορᾶς καὶ προαγορεύειν ἐπὶ τῶν μνημάτων· Ἴστρος δ' ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Ἀτθίδων περὶ Πρόκριδος καὶ Κεφάλου εἰπὼν γράφει ταυτί· τινὲς δὲ ἐπὶ τοῦ τάφου δόρυ καταπεπηχότα τὸν Ἐρεχθέα φασὶ πεποιῆσθαι παρακαταθέμενόν τε καὶ τὸ πάθος σημαίνοντα, διὰ τὸ νόμιμον εἶναι τοῖς προσήκουσι τοῦτον τὸν τρόπον μετέρχεσθαι τοὺς φονέας.*

3) Dass dieses der Fall ist, hat zuerst v. Wilamowitz (Hermes XVIII 424) gesehen und nach ihm Wellmann (de Istro 69) im einzelnen ausgeführt. v. Wilamowitz setzt den 'exemplificatorischen Mythos' vom Blutgericht des Kephalos wohl mit Recht schon in das achte Jahrhundert.

flieht sie nach Kreta zu König Minos, von dem sie den bekannten Speer und Hund zum Geschenk erhält. Mit diesen Gaben ausgerüstet kehrt Prokris in die Heimath zurück, um hier nach ihrer Aussöhnung mit dem Gatten auf der Jagd den unerwarteten Tod durch sein Wurfgeschoss zu finden. Kephalos wird vom Areopag des Mordes verurtheilt und als Blutbefleckter aus dem Lande gestossen. Das sind die Züge, aus denen sich das älteste Bild dieser Sage zusammensetzt.

Es ist beachtenswerth, dass wir denselben Stoff bei einem so alten Autor wie Pherekydes bereits in sichtlich jüngerer und in wesentlichen Punkten veränderter Gestalt wiederfinden.[1]) Wie das Blutgericht des Areopags und die unstreitig in alte Zeit zurückgehende Beziehung zu Kreta[2]) hier gänzlich fehlen, so ist auch schon an die Stelle des Verführers Pteleon der eigene Gatte getreten, eine Version, welche die spätere Sage dann einzig und allein noch kennt. Ganz und gar umgestaltet und verschoben ist aber das Motiv der Blutschuld des Kephalos, die hier nur als Vorwand für die von ihm selbst beabsichtigte Verführung der Gattin dient. Denn die von Kephalos vorgeschützte *ἀποδημία ἐπὶ ἔτη ὀκτώ* lässt sich nur als Sühnefrist fassen, ein an sich freilich bedeutungsvoller Zug der Sage, der den innern Zusammenhang des Kephalosmythos mit der Apolloreligion deutlich bekundet.[3]) Weswegen jedoch diese Busszeit über Kephalos verhängt worden war, wird hier durch nichts motivirt, wie denn am Schluss der Erzählung auffallenderweise weder eine Sühne noch eine Strafe für den begangenen Gattenmord erfolgt. Vielmehr

---

1) FHG I 77 *θέλων δέ τῆς γυναικὸς ἀποπειρᾶσθαι ἔρχεται εἰς ἀποδημίαν ἐπὶ ἔτη ὀκτὼ καταλιπὼν αὐτὴν ἔτι νύμφην οὖσαν. ἔπειτα κατακοσμήσας καὶ ἀλλοειδῆ ἑαυτὸν ποιήσας ἔρχεται εἰς τὴν οἰκίαν ἔχων κόσμον, καὶ πείθει τὴν Πρόκριν δέξασθαι τοῦτο καὶ συμμιγῆναι αὐτῷ.* Es folgt die Erzählung von der Tödtung der Prokris, die damit endet, dass Kephalos *μεταπεμψάμενος τὸν Ἐρεχθέα θάπτει πολυτελῶς αὐτήν.* Ueber die Prokris des Sophokles wissen wir leider nichts näheres (Nauck TGF 197. Welcker Griech. Trag. I 388).

2) Kreta ist die uralte Heimath der Sühnungen. Wie in den Sühnungssagen des Kephalidengeschlechtes, so spielt diese Insel auch in dem apollinischen Entsühnungsmythos eine wichtige Rolle (Paus. II 7, 7). Mit Kreta steht die Gestalt des Sühnepriesters Epimenides in engster Beziehung und ebendahin fliehen aus Athen die sühnesuchenden Mörder Sopatros und Daidalos (S. 167.)

3) Apollon muss in der Sage bekanntlich wegen des vergossenen Blutes des Pythondrachens fliehen und sich einer achtjährigen Busszeit unterziehen (Plut. qu. gr. 12). Zur Erinnerung hieran wurden die Septerien gefeiert (Hesychios s. *Σεπτήρια· καθαρμός, ἔκθυσις*). L. Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien (Bresl. 1870) 30.

erhält der Vater der Getödteten sogar eine Einladung zum feierlichen Begräbniss seiner Tochter. Das Motiv der Entsühnung ist eben im Eingang bereits vorweggenommen.

Dass uns hier eine Sagenfassung vorliegt, wie sie aus dem Volksmunde geflossen (v. Wilamowitz Hermes XVIII 425), möchte ich nicht annehmen. Die mit bewusster Hand ausgeführte Zersetzung und Zergliederung des ursprünglichen Stoffes sowie das Auseinanderreissen und willkürliche Verwerthen der einzelnen Sagenmotive scheint mir vielmehr auf eine künstliche und mit ausgesprochener Absicht operirende Bearbeitung des alten Kernes hinzuweisen. Das ist für die Beurtheilung des Pherekydes, dem man unter den älteren Mythographen eine Sonderstellung einzuräumen gewohnt ist, nicht ohne Bedeutung. Auf die Analyse der verschiedenen bei jüngeren Autoren überlieferten Züge dieser Sage (Ov. Met. VII 687 ff. Hyg. fab. 189. Ant. Liber. 41) kann ich mich hier nicht näher einlassen.

Wie die Vorstellung von der Sühne heischenden Blutschuld und die mit dieser gegebene Beziehung zur apollinischen Religion sich durch alle Variationen, denen der Mythos im Laufe der Jahrhunderte unterworfen gewesen ist, unverkennbar hindurchzieht, so lassen sich die nämlichen Elemente auch in dem Geschlechtscultus der Kephaliden nachweisen. Nach Pausanias' glaubwürdigem Bericht sollen in dem Gentilheiligthum dieses Geschlechtes an den Abhängen des Aigaleos nicht weit von der eleusinisch-attischen Grenze zu Anfang nur Apollon, später auch die eleusinischen Gottheiten und Athene Verehrung genossen haben (I 37, 6 *Ἔστι δὲ ἱερὸν ἐν ᾧ κεῖται Δήμητρος καὶ τῆς παιδὸς ἀγάλματα καὶ Ἀθηνᾶς τε καὶ Ἀπόλλωνος. Ἀπόλλωνι δὲ ἐποιήθη μόνῳ τὸ ἐξ ἀρχῆς*).[1]) Auch die Stiftungslegende dieses Tempels hat der Perieget bewahrt: *Χαλκῖνος* und *Δαῖτος*, die Nachkommen des landesflüchtigen Kephalos, wenden sich an das delphische Orakel mit der Bitte, ihnen in Betreff ihrer Rückkehr nach Athen einen Rath zu ertheilen. Der Gott heisst sie an derjenigen Stelle Attikas dem Apollon opfern, wo sie eine auf dem Lande laufende Triere erblicken würden (*δεκάτῃ δὲ ὕστερον γενεᾷ Χαλκῖνος καὶ Δαῖτος ἀπόγονοι Κεφάλου πλεύσαντες ἐς Δελ-*

1) Man darf wohl vermuthen, dass das Hinzukommen der Athene einerseits und der Demeter und Persephone andererseits mit der Einverleibung des angrenzenden Priesterstaates in Zusammenhang gestanden hat. Es stimmt das wenigstens genau zu den bei dieser Gelegenheit auch sonst an den Tag tretenden Maximen der Athener. Wir finden eine ähnliche Götterverbindung im unweit gelegenen Gentilheiligthum der Phytaliden.

φοὺς ᾖτουν τὸν θεὸν κάθοδον ἐς Ἀθήνας· ὁ δέ σφισι κελεύει θῦσαι πρῶτον Ἀπόλλωνι ἐνταῦθα τῆς Ἀττικῆς, ἔνθα ἂν ἴδωσιν ἐπὶ τῆς γῆς τριήρη θέουσαν). Als sie darauf bis an den Berg gekommen sind, der Poikilon heisst, zeigt sich ihren Blicken ein Drache, der eiligst in seine nahe gelegene Höhle zu entschlüpfen sucht. Hier opfern sie dem pythischen Gotte. Als sie danach in die Stadt der Athener kommen, schenken ihnen diese das Bürgerrecht (καὶ ὕστερον σφᾶς ἐλθόντας ἐς τὴν πόλιν ἀστοὺς ἐποιήσαντο Ἀθηναῖοι). Wie die Kenntniss der beiden Namen, so weist auch die genaue Angabe der Geschlechtsfolge (δεκάτῃ δὲ ὕστερον γενεᾷ) darauf hin, dass dem Pausanias hier eine authentische Urkunde, vielleicht irgendeine aus den Geschlechtstraditionen der Kephaliden geflossene Aufzeichnung zu Grunde gelegen hat. Wir werden demnach an dieser Stelle, wo das Gentilheiligthum des Geschlechtes lag, das heisst auf dem Bergrücken, der das Stadtgebiet vom eleusinischen Grenzlande trennte, den Wohnort der Genneten anzusetzen haben. Die beim heutigen Kloster Daphni gefundenen Kapitäle und Schäfte ionischer Säulen (jetzt zum Theil im British Museum geborgen) erinnern noch heute an die alte Stiftung der Nachkommen des paralischen Sagenhelden. Die Thatsache, dass die Kephaliden hier unweit der Stadt ein Geschlechtsheiligthum besessen haben, stimmt freilich wenig mit den Ausführungen der heutigen Mythologen, die alles, was sich auf Kephalos und sein Haus bezieht, in Thorikos localisiren. Dieser Theorie zu Liebe hat selbst der Berg Poikilon an die attische Ostküste wandern müssen, obwohl ihn Chalkinos und Daitos auf ihrem directen Wege von Delphoi nach Athen berühren.[1]) Gerade die Kephalossage scheint mir besonders geeignet, zu zeigen, wie wenig berechtigt das Centralisiren gänzlich heterogener Elemente eines und desselben Sagenstoffes ist. Gewiss ist Thorikos die Urheimath des Kephalos. Doch wenn eine Fassung der Sage den Hymettos als das Local bezeichnet, wo der jagdfrohe Held schon vor Tagesanbruch den Hirschen Netze stellt, so kann sie sich denselben unmöglich in Thorikos wohnhaft denken. Hiermit stimmt es, dass Pherekydes (FHG I 77) die Kephalossage ἐν τῇ Θοραιέων [Θοριέων cod.] spielen lässt, in einem Demos, der, an der attischen Westküste zwischen Anagyrus und Lamptrai gelegen, im Norden die Ausläufer des Hymettos berührte (Strabon IX 398). Der Verlockung, für die im Text offenbar ver-

1) Welcker Griech. Götterl. I 494. Aehnlich urtheilen Schoemann Op. acad. I 158, Preller-Plew Griech. Mythol. II 146, Bader de dis πατρῴοις (Schleusingen 1873) 6.

derbte Form *Θορικός* einzusetzen, haben die modernen Sagenkundigen natürlich nicht widerstanden.[1]) Doch sehe ich nicht, was durch eine auf so künstlichem Wege geschaffene Coincidenz gewonnen würde, da das Gentilheiligthum am Aigaleos sich nun einmal nicht entfernen oder verschieben lässt. Es gilt hier vielmehr die Geographie der attischen Landessagen in ihrer historischen Entwickelung kennen und verstehen zu lernen. Die Localisirung der Kephalosfabel am Hymettos, der Heimath des attischen Apollocultes, bezeichnet augenscheinlich eine jüngere Schicht in der Formation dieses Sagenstoffes. Veranlassung zur Dislocation wird die Eigenschaft des Kephalos als Jäger gewesen sein: als solcher erstrebt er die waldigen Höhen des Gebirges. Wie erklärt es sich aber, dass wir seine Nachkommen und Verehrer weder an den Abhängen des Hymettos noch in der Paralia, sondern in der nächsten Umgebung der Stadt vorfinden? Die Antwort auf diese Frage hängt, wie ich glaube, mit der Uebertragung des ionischen Apollodienstes von den östlichen Küstendemen Attikas nach der Hauptstadt des Landes zusammen. Wie der pythische Gott der Tetrapolis in der Vorstadt Athens ein Centralheiligthum erhalten hat, so ist der mythische Landesfürst von Prasiai, der in vorhistorischer Zeit den Cult des delischen Gottes nach Attika übermittelte, in die Genealogien des athenischen Königshauses hineingezogen und für einen Sohn des Autochthonen Kekrops erklärt worden. Diese religiöse Centralisation ist offenbar mit der politischen Hand in Hand gegangen. Das lehrt schon das Beispiel des apollinischen Heros Ion, dessen ursprünglichen Zusammenhang mit der Tetrapolis Euripides geflissentlich zu verdunkeln sucht, indem er ihn am Fusse der Burg mit einer athenischen Königstochter gezeugt werden lässt. Aber für die Provenienz eines Heros ist die Stelle, wo er gestorben und bestattet ist, weit bezeichnender als sein Geburtsort: Ions Grab liegt in Potamoi, und dem Erysichthon ist nach seinem Tode in Prasiai ein Denkmal errichtet worden. Von der Seeseite her sind alle diese Gestalten in Athen eingezogen, wo ihnen eine neue Stätte bereitet worden ist. So auch Kephalos. Seine mythischen Nachkommen bauen, wie es heisst, in der zehnten Generation im nächsten Umkreise der Stadt ihrem Stammgott ein Sonderheiligthum, in dem die apollinischen Gentilsacra neben den alten Ueberlieferungen der paralischen Königssage weiterleben. Dass auch die Nähe Athens nicht ohne

1) Die richtige Ergänzung stammt von Wilamowitz (Hermes XVIII 425). Wenn jedoch v. Wilamowitz bemerkt, dass Thorai nicht weit von Thorikos liege, so scheint mir das nicht ganz zutreffend zu sein.

Einfluss auf die weitere Ausbildung der Sage geblieben ist, zeigt die Tradition, die den Ahnherrn der Kephaliden als Sohn des athenischen Königs Pandion bezeichnet (Hygin fab. 270).[1])

Ausser in Attika hat die Kephalosfabel bekanntlich noch im äussersten Westen Griechenlands eine Entwickelungsphase durchgemacht. Das Verbindungsglied zwischen der attischen und kephalenischen Sage bildet einerseits der thebanische Mythos von der Erjagung des teumesischen Fuchses und nach der anderen Seite hin der hiermit zusammengebrachte Teleboerzug des Boioters Amphitryon, dessen Erfolg der Mitwirkung des attischen Helden verdankt wird. Auch die boiotische Localsage scheint an das Bluturtheil des Kephalos angeknüpft zu haben, durch welches seine Entfernung aus Attika begründet wurde (Paus. I 37, 6 *Κέφαλον γὰρ τὸν Δηίονος συνεξελθόντα λέγουσιν Ἀμφιτρύωνι ἐπὶ Τελεβόας τὴν νῆσον οἰκῆσαι πρῶτον, ἡ νῦν ἀπ᾽ ἐκείνου Κεφαληνία καλεῖται· μετοικεῖν δὲ αὐτὸν τέως ἐν Θήβαις φεύγοντα ἐξ Ἀθηνῶν διὰ τὸν Πρόκριδος τῆς γυναικὸς φόνον*). Nach der Fassung der Thebais soll auch die Entsühnung des Kephalos in Boiotien durch die Kadmeer erfolgt sein (Phot. s. *Τευμησία*). Die augenscheinlich aus zufälliger Namensähnlichkeit hervorgegangene Verbindung des Kephalos mit den kephalenischen Inseln muss sich schon in sehr früher Zeit vollzogen haben. Wir besitzen in der Politie der Ithakesier noch ein Stück kephalenischer Localüberlieferung, das uns den Kephalos als fremden Einwanderer zeigt (Aristoteles fr. 504 Rose). Wie die kephalenische, so knüpft auch die ithakesische Ortssage an Attika an, indem sie den mythischen Vorfahren ihres Königs Odysseus dort von Kephalos erzeugt werden lässt. Diese Sagenwendung erweckt allerdings den Verdacht, dass hierbei die Athener ihre Hand im Spiel gehabt haben.[2]) Die Le-

1) Die Neueren führen diese Ueberlieferung auf eine Verwechselung des Pandion mit Deion zurück. Die Widersprüche, die sich aus dieser Genealogie ergeben, sprechen nur für die relativ späte Entstehung derselben.

2) Et. M. 144, 22 *Ἀρκείσιος ὁ ἥρως, ὁ πάππος Ὀδυσσέως. Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἰθακησίων πολιτείᾳ, τὸν Κέφαλον οἰκοῦντα ἐν ταῖς ἀπ᾽ αὐτοῦ κληθείσαις Κεφαλληνίαις νήσοις ἄπαιδα ἐπὶ πολὺ ὄντα, ἐρόμενον τὸν θεὸν κελευσθῆναι ᾧ ἂν ἐντύχῃ θήλει συγγενέσθαι· παραγενόμενον δὲ εἰς τὴν πατρίδα καὶ δὴ ἐντυχόντα ἄρκτῳ κατὰ χρησμὸν συγγενέσθαι, τὴν δὲ ἐγκύμονα γενομένην μεταβαλεῖν εἰς γυναῖκα καὶ τεκεῖν Ἀρκείσιον, ἀπὸ ἄρκτου.* Andererseits leiteten sich attische Familien von dem durch das Epos berühmt gewordenen ithakesischen Herrscherhause ab. Niese Hermes XXIII 85. Auch zwischen dem ithakesischen *γένος τῶν Βουκολιδῶν* (Plut. qu. gr. 14) und dem in der Ilias erwähnten *Βουκολίδης Σφῆλος* aus Athen (*O* 338) mag ein genealogischer Zusammenhang bestanden haben. Dass

gende von der Begegnung mit der Bärin ist natürlich nur zur Erklärung des Namens *Ἀρκείσιος* ersonnen worden, beachtenswerth aber die Beziehung zu Thorikos.

Festigkeit hat die Kephalossage, wie es scheint, nur auf Kephalenia und der gegenüberliegenden leukadischen Küste gewonnen.[1]) Obwohl sie hier in veränderter Sagenumgebung eine vielfach andere Gestalt als im Mutterlande angenommen hat, so lassen sich doch dieselben Elemente, die der paralischen Fabel innewohnen, auch hier wiedererkennen. Bemerkenswerth ist vor allen Dingen der mit dem Kephalosmythos auch hier aufs engste verschmolzene Apollocultus, der am Vorgebirge Leukas eine uralte Verehrungsstätte hatte.[2]) Wie wir durch Apollodor erfahren, knüpfte sich an das hier befindliche Heiligthum des Gottes der seltsame Usus, dass ein schuldiger Mensch alljährlich beim Opfer des Apollon von der Höhe des steilen Kalkfelsens ins Meer hinabgestürzt wurde.[3]) Die zur Rettung des Verbrechers getroffenen Vorkehrungen zeigen, dass es den Leukadiern in historischer Zeit nicht um eine wirkliche Tödtung der schuldbeladenen Opfer zu thun war, sondern dass es nur darauf ankam, einer religiösen Sitte zu genügen. Der Grundgedanke dieser Ceremonie ist sicherlich kein anderer als der, welcher den Thargeliengebräuchen

---

es in Athen ein Adelsgeschlecht der *Βουκόλοι* gegeben hätte (v. Wilamowitz Hom. Unt. 249 A. 14), lässt sich nicht nachweisen.

1) Das zeigen die kephalenischen Münzen des vierten Jahrhunderts v. Chr. Head historia numorum 358 ff. Eine Silbermünze der Stadt Pale zeigt uns einen speerbewaffneten Mann auf einem Felsen sitzend mit der Aufschrift ΚΕΦΑΛΟΣ. Auch findet sich öfter der Hund als sein Attribut. Bei Gardner Types of Greek coins Taf. VIII 12 haben wir den Kopf des Kephalos mit der Beischrift ΚΕΦ, dabei einen Hundekopf und die Spitze eines Speeres.

2) Eine Sage, nach der Kephalos der Stifter des Tempels des Apollon Leukates gewesen wäre (O. Müller Dorier I 233), kenne ich nicht. Die bekannte *Λευκὰς πέτρη* am Todeswege in der Odyssee (ω 11) wird von diesem Felsen nicht zu trennen sein (v. Wilamowitz Hom. Unt. 73 A. 2). G. Biedermanns Abhandlung 'Die Insel Kephalenia im Alterthum, München 1887' kommt für sagengeschichtliche Fragen nicht in Betracht.

3) Strabon X 452 *Ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαί τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἅλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἁλιάσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν τῶν ὅρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα.* Ampelius lib. memor. 8 In summo monte fanum est Apollinis, ubi sacra fiunt, et cum homo inde desiluit, statim excipitur lintribus. Phot. s. *Λευκάτης*. Ailian hist. an. XI 8.

der Athener innewohnt, die alljährlich am Apollofeste *δύο ἄνδρας καθάρσια ἐσομένους* aus der Stadt hinausführten, damit sie draussen den über die Sünden der Bürger zürnenden Gott *τῷ ἑαυτῶν φόνῳ* versöhnten (Harpokr. s. *φαρμακός*). Dass dem leukadischen Ritus nichts anderes als ein ähnlicher Sühngebrauch zu Grunde liegt, zeigt vor allem die Zurückführung jener Sitte auf den blutbefleckten Kephalos, der als erster den verderblichen Sprung von der Spitze des Felsens gethan haben soll (*οἱ ἀρχαιολογικώτεροι* bei Strabon X 452). Auf die religiöse Bedeutung dieses der Apolloverehrung eigenthümlichen Ritus und seinen inneren Zusammenhang mit den attischen Thargelien habe ich bei anderer Gelegenheit bereits hingewiesen.[1])

Fasst man die bedeutsamen Momente der Sage und die in den Sacris des Geschlechtes ausgesprochene Sühnidee in ihrer engen Verbindung mit dem pythischen Gotte zusammen[2]), so gewinnt die Vermuthung grosse Wahrscheinlichkeit, dass die Kephaliden auch zu der attischen Thargelienfeier in einer nähern Beziehung gestanden haben. Dieses Fest wird von den Grammatikern mit dem in der Vorstadt am Ilisosufer gelegenen Pythion in directe Verbindung gebracht (Suid. s. *Πύθιον· ἱερὸν Ἀπόλλωνος Ἀθήνησιν ὑπὸ Πεισιστράτου γεγονός, εἰς ὃ τοὺς τρίποδας ἐτίθεσαν οἱ τῷ κυκλίῳ χορῷ νικήσαντες τὰ Θαργήλια*).[3]) Diese städtische Stiftung ist ohne Zweifel jüngern Datums als das alte, an der eleusinisch-attischen Grenze gelegene *Πύθιον*, auf das Sophokles (O. C. 1047) anspielt und welches Philochoros als Endpunkt der Herrschaft des Nisos bezeichnet (Strabon IX 392). Man wird letzteres kaum von dem Apolloheiligthum trennen können, das die Kephaliden aus Delphoi kommend auf pythisches Geheiss im Passe des Aigaleos gestiftet haben sollen. Die Lage dieses Heiligthums am pythischen Wege ist für den Charakter desselben ebenso bezeichnend wie die Erscheinung des

---

1) Rh. M. XLIII 142 ff. Den Weg für die richtige Auffassung dieser alten Religionsgebräuche hat schon O. Müller (Dorier I 233) geebnet, wenn seine Ausführungen auch im einzelnen vielfach der Correctur bedürfen. Letzteres gilt besonders von seiner Ansicht über den Zusammenhang zwischen dem leukadischen Ritus und den athenischen Thargelien. Immerhin war Müller vor fünfzig Jahren der Wahrheit näher als die heutigen Gelehrten, welche die Einführung dieser Sühngebräuche den Phoinikern zuschreiben (Oberhummer Akarnanien 225).

2) Vielleicht erklärt sich hieraus der Zusammenhang der Kephaliden mit Delphoi, namentlich die genealogische Verknüpfung ihres Ahnherrn mit dem Phokerkönig Deioneus.

3) Hermes XXIII 332.

Drachens auf der Höhe des *Ποικίλον ὄρος*. Das sind bedeutungsvolle Züge der Stiftungslegende. Wie in der delphischen Sage das Blut des Pythondrachens die achtjährige Verbannungszeit Apollons zur Folge hat, so spielt, wie bereits oben bemerkt ist, im Kephalosmythos die achtjährige Busszeit eine wichtige Rolle. Auch der Name des heutigen Klosters Daphni, das an die Stelle des alten Apolloheiligthums getreten ist, erscheint in diesem Zusammenhang beachtenswerth: Apollon findet bekanntlich in den Lorbeerhainen von Tempe Reinigung vom Blute des Drachens und windet sich zum Zeichen dessen den Lorbeerkranz um die Schläfen, seinen Tempel in Delphoi umgeben Lorbeerbäume, und neben dem Dreifuss daselbst wächst ein heiliger Lorbeerstamm hervor. Hiernach dürfen wir wohl voraussetzen, dass auch der Name des heutigen Klosters noch in eine Zeit zurückreicht, in welcher der Lorbeer seine kathartische Bedeutung besass.[1]) Ich breche hier ab, da der allgemeine Charakter der zu Gebote stehenden Vergleichungspunkte weitere Schlüsse über den Zusammenhang der Gentilsacra der Kephaliden mit den Sühngebräuchen der städtischen Thargelien verbietet.

Die ursprüngliche Sühnidee des apollinischen Ritus ist in Leukas schon in früher Zeit durch das Hinzutreten heterogener Sagenelemente verdunkelt und zum Theil entstellt worden. Es ist gewiss von religions- wie sagengeschichtlichem Interesse, dass jener Sprung von der Höhe des Felsens im Cultus seine ursprüngliche Bedeutung zu keiner Zeit verleugnet hat, während in der mannigfach wechselnden Einflüssen ausgesetzten Legende aus dem Sühnung herbeiführenden ein *τοὺς ἔρωτας παύειν πεπιστευμένον ἅλμα* geworden ist.[2]) Wie dieser merkwürdige Process sich im einzelnen vollzogen hat, wird sich kaum feststellen lassen. Doch dürfen wir vielleicht darin, dass auch nach kephalenischer Legende der Tod durch eifersüchtige oder unbefriedigte Leidenschaft herbeigeführt wird, Anklänge an das alte paralische Sagenmotiv erkennen. Einen ähnlichen Charakter trägt der kretische Mythos von der Artemis Diktynna, die sich vor den eifrigen Werbungen des liebetrunkenen Minos durch einen Sprung von der steilen Warte des Diktegebirges gerettet haben

1) In Phlya ist das Daphnephoreion der Ort, wo eine über die Thargelienfeier handelnde Urkunde aufbewahrt wurde (Athen. X 424).

2) Bei Photios (s. *Λευκάτης*) springen vom leukadischen Felsen die *ἱερεῖς*, unter denen wohl die dem Gott geweihten oder anheimgefallenen Menschen zu verstehen sind. Apollon ist der Gott, dem *πᾶσαι σκοπιαί τε καὶ πρώονες ἄκροι ὑψηλῶν ὀρέων* lieb und heilig sind (Hom. Hym. Apoll. 144).

soll (Kallim. Dian. 195).[1]) Dass zwischen dieser Sage und der leukadischen Legende ein innerer Zusammenhang bestanden habe, wird durch die auffallende Wesensähnlichkeit der Prokris mit der kretischen Göttin sowie durch die sonstigen nahen Beziehungen der Kephalosfabel zu Kreta wahrscheinlich.[2]) Ausser der Liebesverfolgung eines anderen ist es dann auch eigene unglückliche Liebe, die den Sprung von der Höhe des Felsens veranlasst. So soll schon den Kephalos die Liebe zum schönen Pterelas, einem Sohne des Deioneus, hier in den Tod getrieben haben (Strabon X 452). Dasselbe Motiv finden wir dann seit dem sechsten Jahrhundert auf die verschiedensten Gestalten übertragen, vor allen auf Sappho, durch die der Sprung seine populäre Berühmtheit erlangt hat.[3])

ΙΩΝΙΔΑΙ.

Wir lernen das Geschlecht der Ioniden aus einem Scholion zu Platons Apologie kennen: 23 *Λύκων μέντοι πατὴρ ἦν Αὐτολύκου, Ἴων γένος, δήμων Θορίκιος.* Die überlieferte Lesart *Ἴων* ist bereits von **Meier** (de gentil. att. 4) in *Ἰωνίδης* geändert worden.[4]) Für die Richtigkeit dieser Emendation spricht der in Inschriften häufig erwähnte Demos *Ἰωνίδαι*, der seinen Namen doch offenbar nach dem des Geschlechtes erhalten hat. Die geographische Lage der zur *Αἰγηίς* gehörenden Gemeinde ist noch nicht festgestellt. Soweit wir aus den erhaltenen Sagenverknüpfungen Schlüsse zu ziehen berechtigt sind, muss sie sich im Osten der Landschaft, in der Paralia, befunden haben. Das Grab des Ion, an dem er heroisch verehrt wurde, lag in *Ποταμοί*[5]), an der Seeküste, etwas nördlich von Thorikos, wo zur Zeit der kleisthenischen Demen-

1) Kallimachos ist die Quelle für die Späteren (Verg. Cir. 295 ff. Paus. II 30, 3. Schol. Eurip. Hipp. 146. 1129. Anton. Lib. 40). Wie Diktynna, so rettet sich auch Asteria durch einen Sprung *οὐρανόθεν φεύγουσα Διὸς γάμον ἀστέρι ἴση* (Kallimachos Del. 38).

2) Dagegen halte ich es für ganz unmöglich, in dieser kretischen Sage das Vorbild der Sühnungsgebräuche von Leukatas zu finden (A. Milchhöfer Ueber den att. Apollon 65).

3) Stesichoros bei Athen. XIV 619. Charon von Lampsakos bei Plut. de mul. virt. 18. Menander bei Strab. X 452.

4) Schoemann Op. Acad. I 178.

5) Paus. I 31, 3 *Ἴωνος δὲ τοῦ Ξούθου, καὶ γὰρ οὗτος ᾤκησε παρὰ Ἀθηναίοις καὶ Ἀθηναίων ἐπὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἐλευσινίους ἐπολεμάρχησε, τάφος ἐν Ποταμοῖς ἐστι τῆς χώρας.* Vgl. VII 1, 5. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. X 110.

reform ein Zweig des Geschlechtes ansässig war, das in ihm seinen Ahnherrn verehrte. Andererseits ist es für die Ortsbestimmung der Gemeinde von Wichtigkeit, dass Ion ein Sohn des *Γαργηττός* genannt wird (Paus. VI 22, 7).

Nach der gewöhnlichen Sagenfassung galten als Eltern des Ion Xuthos, der Beherrscher der Tetrapolis, und Kreusa, eine Tochter des Erechtheus. Das Alter und die Entstehungsgeschichte dieser Genealogie lässt sich nicht feststellen, da die ursprüngliche Fassung der Ionsage für uns verschollen ist. Wir kennen dieselbe bloss in der Form, in die sie Euripides im fünften Jahrhundert gegossen hat.[1]) Der athenische Dichter hat den ursprünglichen Mythos tendenziös variirt, indem er den Ion von Xuthos gänzlich 'löste' und ihn vom pythischen Apollon und der attischen 'Landestochter' Kreusa in einer Höhle des Burgfelsens erzeugt werden liess.[2]) Die Tragödie Ion ist ein politisches Zweckdrama, dessen künstliche und sinnvolle Anlage jeder bewundern wird, dessen Inhalt für die Reconstruction der Geschlechtssage der *Ἰωνίδαι* aber nicht in Betracht kommt.

Merkwürdige Uebereinstimmungen der Ortsnamen und Culterinnerungen weisen auf einen Zusammenhang der attischen Ionsage mit dem Peloponnes. Bei Erwähnung des Nymphaion (*Νυμφῶν ἱερόν*) an der Quelle des elischen Flusses *Κύθηρος* bemerkt Pausanias, dass die hier verehrten Nymphen mit gemeinsamem Namen *Ἰωνίδες* genannt würden und zwar hätten dieselben ihren Namen von *Ἴων*, dem Sohne des Gargettes erhalten, der aus Athen nach Elis übergesiedelt wäre (VI 22, 7).[3]) Ob diese Ueberlieferung einen historischen Hintergrund besitzt, lässt sich nicht ermitteln, beachtenswerth ist es aber, dass ein attischer Demos den-

1) Sophokles behandelte in seiner Kreusa denselben Stoff wie Euripides (Welcker Griech. Trag. I 391 ff.), doch sind die erhaltenen Fragmente sagengeschichtlich nicht verwerthbar.

2) Apollon genoss hier als *Ὑπακραῖος* locale Verehrung. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. III 144. Ebenso ist Ion mit dem Cultus des Apollon *Βοηδρόμιος* verbunden: Harpokr. Suid. s. *βοηδρομεῖν*. Et. M. s. *Βοηδρομιά'ν* (citirt die *Αὐτόχθονες* des Pherekydes). Paus. I 31, 3. VII 1, 5. Als Gegner der Athener werden hier die Eleusinier genannt, als attischer Heerführer bald Ion bald Xuthos. Zum Lohne für seine Hilfe soll Ion die athenische Königskrone erhalten haben (Strabon VIII 383. Konon 27). Dagegen lässt Euripides den Xuthos den Athenern gegen die euboischen *Χαλκωδοντίδαι* beistehen (Ion 59 ff.). Dieses wird die ältere Fassung der Ueberlieferung sein. Herodot erwähnt Ion nur als *στρατάρχης* der Athener (VIII 44).

3) Vgl. Strabon VIII 356 *παρὰ τὸν Κυθήριον ποταμόν, οὗ τὸ τῶν Ἰωνιάδων νυμφῶν ἱερὸν τῶν πεπιστευμένων θεραπεύειν νόσους τοῖς ὕδασι.*

selben Namen wie der elische Fluss führt[1]) und dass auch Ἀλήσιος, der Eponymos der benachbarten elischen Ortschaft Ἀλήσιον, ein Sohn des Gargettos genannt wird (Steph. Byz. s. Ἀλήσιον).

ΦΙΛΑΙΔΑΙ.

Durch seinen Ursprung mit einem der ersten Helden des nationalen Epos verknüpft und schon frühzeitig mit kräftiger Hand die Schicksale seiner Vaterstadt lenkend glänzt das Geschlecht der Philaiden während der höchsten Blütheperiode des attischen Reiches und weit über diese Zeit hinaus durch eine stattliche Reihe hochberühmter Mitglieder, deren Namen zum Theil zu den glänzendsten der athenischen Geschichte gehören. An dieses Geschlecht knüpfte die Landessage die Erwerbung des herrlichsten Kleinods aller auswärtigen Besitzungen Attikas: der Insel Salamis. Denn längst bevor Peisistratos das Blut athenischer Bürger in den Kämpfen mit den Megarern vergossen hatte, war die Insel Salamis von ihren rechtmässigen Eigenthümern, Philaios und Eurysakes, dem Volke der Athener vermacht worden. Die salaminischen Königssöhne hatten dafür als Preis das attische Bürgerrecht erhalten. Diese Legende ist gewiss nicht älter als das im ersten Drittel des sechsten Jahrhunderts berufene Schiedsgericht der Lakedaimonier, durch welches Athen in den bleibenden Besitz der benachbarten Insel gelangt ist. Die Fabel gehört ganz in dieselbe Reihe naiver Erfindungen, wie die bekannten Argumentationen aus den Homerversen, der Todtenbestattung u. a. m., womit eine spätere Zeit das historische Schiedsgericht ausstaffirte. Den Athenern hat offenbar das volle Recht des Eroberers gemangelt, denn der grosse Seesieg des Peisistratos bei Nisaia hatte die Insel selbst noch nicht in ihre Hände gebracht; was die Waffengewalt nicht vermochte, das brachte der Verrath zu Stande: nach einer unanfechtbaren Ueberlieferung haben salaminische Kleruchen die Insel den Athenern in die

---

1) Die Gemeinde wird wohl südlich von Pani beim heutigen Elimbos anzusetzen sein, wo die Votivinschrift Κυθ]ήριος ἀνέθηκεν zum Vorschein gekommen ist (A. Milchhöfer Mitth. d. arch. Instit. XII 304). Diese Lage ist wegen der geringen Entfernung von Thorikos und Potamoi bemerkenswerth. Kallimachos erwähnt im Hymnos auf Zeus (22) einen arkadischen Fluss Ἰάων, den wir leider nicht localisiren können. Ueber die achaeische Ionsage vgl. Paus. VII 1, 2 ff. Der Name von Ions Gattin Helike, der eponymen Heroine der achaeischen Stadt dieses Namens, hat sich auf einem attischen Grenzsteine gefunden (CIA I 528 ΗΟΡΟΣ ΗΕΛΙΚΗΣ).

Hände gespielt.[1]) So versteht man erst, warum die Kämpfenden nicht unter einander den Frieden abschliessen, sondern des Spruches einer dritten Macht bedürfen. Wer sind diese salaminischen Kleruchen, die ihre Heimathinsel an Athen verrathen haben? Ich denke man kann unter denselben doch nur die auf Salamis eingebürgerten Megarer verstehen, die zu Megara einst in einem ähnlichen Verhältniss gestanden haben werden, wie die nachmaligen attischen Kleruchen zu Athen. Die Sage drückt diese historische Thatsache in der Form aus, dass sie die mit dem megarischen Königshause verschwägerten Aiantiden den Besitz der Insel gegen das attische Bürgerrecht eintauschen lässt (Plut. Sol. 10 *Φιλαῖος καὶ Εὐρυσάκης, Αἴαντος υἱοί, Ἀθήνησι πολιτείας μεταλαβόντες παρέδοσαν τὴν νῆσον αὐτοῖς καὶ κατῴκησαν ὁ μὲν ἐν Βραυρῶνι τῆς Ἀττικῆς ὁ δ' ἐν Μελίτῃ· καὶ δῆμον ἐπώνυμον Φιλαίου τῶν Φιλαιδῶν ἔχουσιν, ὅθεν ἦν Πεισίστρατος*). Der Entstehungsort dieser Legende ist offenbar Brauron, der Stammsitz der Philaiden. Die Geschichte kennt die schroffe Feindschaft zwischen diesem Geschlecht und dem Sieger von Nisaia, dessen Geburtsort der Philaidenburg benachbart war.[2]) Der Gegensatz zwischen den feindlichen Häusern wird dazu beigetragen haben, dass in einer Zeit, als die Sage die Ereignisse jenes denkwürdigen Krieges und Friedensschlusses zu umspinnen begann, die Thatsachen so augenfällig zu Gunsten der Philaiden gewandt worden sind. So hat sich unter dem schöpferischen Einfluss der Familientradition der in späteren Jahrhunderten herrschende Athenerglaube entwickelt, dass Salamis seit mythischer Urzeit ein rechtmässiges, durch Vermächtniss erworbenes Besitzthum des attischen Volkes gewesen sei.

Die Verbindung des Aias mit Salamis ist nicht ursprünglich, geht aber in frühe Zeit zurück. Der Ilias ist dieselbe noch fremd. Denn die Worte des zum Zweikampf sich rüstenden Helden (*H* 198) *ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ νήϊδά γ' αὔτως ἔλπομαι ἐν Σαλαμῖνι γενέσθαι τε τραφέμεν τε*

1) Paus. I 40, 5 *Μεγαρεῖς δὲ παρὰ σφῶν λέγουσιν ἄνδρας φυγάδας, οὓς Δορυκλείους ὀνομάζουσιν, ἀφικομένους παρὰ τοὺς ἐν Σαλαμῖνι κληρούχους παραδοῦναι Σαλαμῖνα Ἀθηναίοις.* Quaest. Pisistrateae 56.

2) Die mächtig emporstrebende Politik dieser Häuser ist vermuthlich die Veranlassung gewesen, dass Kleisthenes dem Orte nicht den Rang eines attischen Demos verliehen hat, sondern an Stelle desselben eine neue Gemeinde schuf, die nach dem Geschlecht ihren Namen erhielt. Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 110. Die Bewohner des stark bevölkerten Ortes, den der Aristophanesscholiast (Pax 874) als *πόλις τῆς Ἀττικῆς* bezeichnet, werden auf verschiedene Demen vertheilt worden sein. Ueber den Pyrgos *Φιλαῖδαι* auf Teos vgl. Scheffler de rebus Teiorum (Lpz. 882) 36.

sind ebenso interpolirt, wie die bekannten Verse der Boiotia (*B* 557) *Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας | στῆσε δ' ἄγων' ἵν' Ἀθηναίων ἵσταντο φάλαγγες.* Das hat bereits Zenodot richtig erkannt. Auffallend ist es, dass an letzterer Stelle nicht einmal der Vatersname des Helden zur Unterscheidung vom gleichnamigen Sohne des Oileus beigefügt ist. Ebenso fehlt hier jedes lobende Beiwort. Dadurch wird das Urtheil über die Herkunft der Interpolation erschwert. v. Wilamowitz (Hom. Unters. 244 A. 5) vermuthet, dass der Urheber derselben vielleicht mit Absicht den Vater weggelassen habe, da der Eponymos der Aiantis oder der Ahnherr der Philaiden möglicherweise eine andere genealogische Verbindung gehabt haben könnte. Er führt hierfür an, dass nach Istros (Athen. XIII 557) Theseus die Mutter des Aias, Meliboia, zum Weibe genommen habe. Andere geben dem Aias Periboia, Phereboia oder Eriboia, eine Tochter des megarischen Königs Alkathoos, zur Mutter.[1]) Dass dieses nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sagengestalt sind, geht daraus hervor, dass bei Plutarch (Thes. 29) von Periboia genau dasselbe berichtet wird, was Istros von Meliboia erzählt. Beiden Stellen liegen nur verschiedene Brechungen der Atthis zu Grunde, während nach megarischer Tradition nicht Theseus, sondern *Τελαμὼν ὁ Αἰακοῦ θυγατρὶ Ἀλκάθου Περιβοίᾳ συνῴκησεν* (Paus. I 42, 4). Die Ableitung des Aias von der megarischen Königstochter kann erst in einer Zeit erfolgt sein, als Salamis in politische Abhängigkeit von Megara gerathen war. Wie nachmals Athen, so sucht in dieser Periode Megara sich den epischen Helden zu eigen zu machen, indem es ihn in das angestammte Herrscherhaus verwebt und

1) Athen. XIII 557 *Ἴστρος γοῦν ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τῶν Ἀττικῶν, καταλέγων τὰς τοῦ Θησέως γενομένας γυναῖκας, φησὶ τὰς μὲν αὐτῶν ἐξ ἔρωτος γεγενῆσθαι, τὰς δ' ἐξ ἁρπαγῆς, ἄλλας δ' ἐκ νομίμων γάμων. νομίμως δ' αὐτὸν γῆμαι Μελίβοιαν τὴν Αἴαντος μητέρα. Φερεκύδης δὲ προστίθησι καὶ Φερέβοιαν.* Auch Statius kennt Meliboia als Gattin des Theseus (Silv. III 5, 48). Bei Plutarch (Thes. 29) tritt für Meliboia Periboia ein. Auf ein Liebesverhältniss des Theseus zu Periboia deutet auch die Angabe des Pausanias I 17, 3 *Μίνως ἡνίκα Θησέα καὶ τὸν ἄλλον στόλον τῶν παίδων ἦγεν ἐς Κρήτην, ἐρασθεὶς Περιβοίας, ὥς οἱ Θησεὺς μάλιστα ἠναντιοῦτο, καὶ ἄλλα ὑπὸ ὀργῆς ἀνέῤῥιψεν ἐς αὐτὸν καὶ παῖδα οὐκ ἔφη Ποσειδῶνος εἶναι.* Der Perieget hat daraus ein Abhängigkeitsverhältniss Megaras von Athen erschlossen: I 42, 2 *δηλοῖ τέ μοι καὶ τόδε, ὡς συνετέλουν ἐς Ἀθηναίους Μεγαρεῖς· φαίνεται γὰρ τὴν θυγατέρα Ἀλκάθους Περίβοιαν ἅμα Θησεῖ πέμψαι κατὰ τὸν δασμὸν ἐς Κρήτην.* Periboia als Mutter des Aias erwähnen noch Xen. Kyneg. I 9. Apollod. III 12, 7. Schol *B* 14. Die Dichter haben die Form *Ἐρίβοια* vorgezogen: Pind. Isthm. VI 45. Soph. Ai. 569. Ebenso Diod. IV 72, der sie fälschlich aus Athen stammen lässt.

ihm Antheil am Staatscult gewährt. In dieser Zeit wird in der dorischen Hauptstadt der Tempel der Athene Aiantis errichtet worden sein (Paus. I 42, 4). Der Weg zur Verschmelzung des megarischen und aiginetischen Königsgeschlechtes führt über Salamis. Der Ausgangspunkt desselben ist Aigina.[1]) Während die megarischen Traditionen an das auf Salamis erst heimisch werdende Aiakidenhaus anknüpfen, tritt die aiginetische Sage in directe Beziehung zu den alteinheimischen Gestalten des salaminischen Mythenkreises, vor allem zu Kychreus, dem autochthonen Beherrscher der Insel, dessen Schlangennatur deutlich seinen Ursprung verräth. Nach diesem Heros soll die Insel in alter Zeit *Κυχρεία* geheissen haben. Das Bild dieses mythischen Inselkönigs ist in der Localsage wenig ausgebildet oder was wahrscheinlicher ist, im Laufe der Zeit und unter dem Einfluss der Fremdherrschaften verblasst. Es ist nicht bedeutungslos, dass die uns vorliegende Ueberlieferung an sein Ende anknüpft. Hesiod kannte eine Version, nach der Kychreus von der Insel vertrieben ward (Strabon IX 393).[2]) Eine andere Sage trennt ihn von seinem Urbilde, der Schlange, und lässt ihn, seines Wesens entkleidet, wie alle lebensunfähigen Gestalten des Mythos, kinderlos sterben (Apollod. III 12, 6). Vor seinem Tode jedoch ernennt er den Aigineten Telamon, der wegen Brudermordes aus seiner Heimath geflohen war, zum Erben seines

---

1) Homer kennt die Abstammung des Telamon von Aiakos ebensowenig wie seine aiginetische Herkunft. Dagegen sind bereits 'die hesiodischen Gedichte und danach die aeginetischen Gedichte Pindars voll von diesen Sagen' (v. Wilamowitz Hom. Unters. 245). Die Belegstellen: Quaest. Pisistr. 23 A. 1. Ich glaube, dass v. Wilamowitz mit Recht den aiolischen Ursprung des Aias betont und den Sagenzusammenhang zwischen Thessalien und Aigina richtig erkannt und erklärt hat. Annectirt haben den heimathlosen Helden aber die Aigineten, nicht die Salaminier, denn die Verbindung des Aias mit Salamis ist erst eine Folge der engen Beziehungen Aiginas zu dieser Insel.

2) Nach Hesiod vertreibt Eurylochos den *Κυχρείδης ὄφις*, der mit seinem Pfleger Kychreus in engem Zusammenhange gedacht ist. Spätere lassen die Schlange durch Kychreus selber aus der Insel verjagt werden (Apollod. III 12, 7. Schol. Lyk. Al. 451). Ursprünglich ist dieser *διφυὴς Κέκροψ* natürlich mit der Schlange identisch gewesen (St. B. s. *Κυχρεῖος πάγος*), wie schon die rationalistische Erklärung bei Eustathios zeigt, der dem Kychreus den Beinamen *Ὄφις* beilegt (Sch. Dion. 511 *ὃς Ὄφις μὲν ἐκλήθη διὰ τραχύτητα τρόπου*). Pausanias (I 36, 1) erwähnt auch ein *ἱερόν* des Kychreus auf Salamis. Dieser Heros scheint ursprünglich dem Meere anzugehören: seine Tochter heisst Glauke und Poseidon ist sein Vater. Nach der Legende soll Solon ihm und seinem Genossen Periphemos vor dem Zuge gegen Salamis ein Todtenopfer (*σφάγιον*) dargebracht haben (Plut. Sol. 9). Letzterer ist eine ebenso dunkle Gestalt der salaminischen Ortssage wie Eurylochos.

Königreiches. Auf Salamis findet dieser nunmehr Ruhe und erhält zugleich mit der Herrschaft über die Insel die Hand der Glauke, einer Tochter der Kychreus (Diod. IV 72).[1]) Ebenso wird der Stammvater des Aiakidengeschlechtes mit den altsalaminischen Sagengestalten verwoben. Es ist gewiss aiginetische Ueberlieferung, die den Aiakos mit Endeis, der Tochter des Salaminiers Skiron, von dem das bekannte Vorgebirge seinen Namen hat, eine Ehe schliessen und die beiden Söhne Peleus und Telamon zeugen lässt.[2]) Was die Sage verschleiert ausdrückt, das lehrt ein Blick auf die Oertlichkeiten der Insel in unverhüllter Form: die *ἀρχαία πόλις*, welche gleich der ganzen Insel den Beinamen *Κυχρεία* führte (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1884, 169), war *πρὸς Αἴγιναν τετραμμένη καὶ πρὸς νότον* (Aischylos bei Strabon IX 393). Sie kann daher unmöglich von den Megarern herrühren, die zu einer Neugründung sicherlich die ihnen selbst zugewandte Hafenbucht (Koluri) benutzt haben würden, ebensowenig aber von den Athenern, die bei ihrer Besitznahme der Insel die alte Stadt nachweislich vorgefunden haben.[3]) Die Gründung auf der Südspitze der Insel kann nur in einer Zeit entstanden sein, in der Salamis entweder durch ein enges Freundschaftsverhältniss mit Aigina verbunden

---

1) Nach Pherekydes (bei Apollod. III 12, 6) ist Telamon ein Sohn der Glauke, Enkel des Kychreus von Salamis. Sein Vater ist Aktaios, der mythische Repräsentant der gegenüberliegenden *Ἀκτή* (St. B. s. *Ἀκτή*). Wir haben hier augenscheinlich eine jüngere Sagenschicht, deren attischer Ursprung unverkennbar ist. Diodor giebt die alte aiginetische Version. Einen Grund, ihm Irrthum vorzuwerfen (E. Bethe Quaestiones Diodoreae 53), kann ich nicht finden.

2) Plut. Thes. 10. Paus. II 29, 9. Schol. Eur. Androm. 687. *Σκίρων* oder *Σκείρων* ist ursprünglich identisch mit *Σκῖρος* und gehört zum salaminischen *Σκιράδιον*. Die Identität beider Heroen zeigt sich schon darin, dass sowohl dem Skiron als auch dem Skiros das *συνοικίσαι τὴν Σαλαμῖνα* zugeschrieben wurde (Praxion bei Harpokr. s. *Σκῖρον*. Schol. Aristoph. Eccles. 18. Phot. Suid. s. *Σκῖρος*). Dass spätere Mythographen einen Salaminier *Σκῖρος* und einen Eleusinier dieses Namens sowie einen Megarer *Σκίρων* unterscheiden, hat natürlich nichts auf sich. Der Megarer Skiron ist schwerlich älter, als die Occupation der Insel Salamis durch Megara. Damals war dieser Heros durch die aiginetische Sage bereits hindurchgegangen. Endeis hat ursprünglich, wie es scheint, mit Salamis nichts zu thun, sondern gehört nach Thessalien (Philostephanos im Schol. *Π* 14 *Αἰακὸς ὁ Διὸς καὶ Αἰγίνης γήμας Ἐνδηίδα, τὴν Χείρωνος θυγατέρα, ἔσχε δύο παῖδας, Πηλέα καὶ Τελαμῶνα*). Man wird hier nicht ändern dürfen. Vgl. Robert Hermes XX 354 und Hygin fab. 14. Als Aigina von den Aiakiden besiedelt wurde und die Insel Salamis ebenfalls in den Kreis ihrer Interessen hineingezogen ward, da trat, begünstigt durch den Gleichklang des Namens, an Stelle des Cheiron der Salaminier Skiron.

3) Die Athener haben Neu-Salamis *ἐν κόλπῳ κειμένην ἐπὶ χεῤῥονησοειδοῦς τόπου συνάπτοντος πρὸς τὴν Ἀττικήν* gegründet (Strab. IX 393).

oder unter die Botmässigkeit der mächtigen Nachbarinsel gerathen war. Ich zweifle nicht, dass letzteres einmal der Fall gewesen ist. Die Insel ist dafür von den Aigineten reich entschädigt worden, denn die Helden, durch die sie sagenberühmt geworden, hat sie aus Aigina empfangen: *ἐπιφανὴς δὲ ἡ νῆσος ὑπῆρξε διά τε τοὺς Αἰακίδας ἐπάρξαντας αὐτῆς καὶ μάλιστα δι' Αἴαντα τὸν Τελαμώνιον* (Strabon IX 394). Als Salamis megarisch wird, sind es die Glieder dieses Hauses, mit denen die neuen Machthaber ihre Ahnen verknüpfen, vor allem Aias, der jetzt eine megarische Königstochter zur Mutter erhält. Mit diesem mythologischen Factum müssen auch die Athener später rechnen. Sie haben unwillkürlich die megarischen Ansprüche auf Aias anerkannt, wenn sie ihren König Theseus die Megarerin Periboia zum Weibe nehmen lassen: denn es ist doch klar, dass es ihnen bei dieser Verbindung lediglich auf den Helden Aias, nicht auf die megarische Prinzessin ankam. In diesen Zusammenhang gehört die Notiz des Apollodor (III 15, 5), dass Aigeus eigentlich ein von Pandion untergeschobener Sohn des altsalaminischen Heros Skiros gewesen sei.[1]) Nicht anders steht es mit Kychreus, der sich ebenfalls mit Athen und Eleusis berührt: Plut. Thes. 10 *καὶ Κυχρέα τιμὰς θεῶν ἔχειν Ἀθήνησι τὸν Σαλαμίνιον.*[2])

1) Robert Hermes XX 354. Hiermit ist vielleicht ein verdorbener Passus des Pausanias (I 39, 6) zu verbinden, der den Skiron der Tochter des Pandion beiwohnen lässt. Bei Plutarch (Thes. 25) gründet sich die Verwandtschaft zwischen Theseus und Skiron darauf, dass letzterer mütterlicherseits mit Pittheus von Troizen zusammenhing.

2) Die Beziehungen der salaminischen Landesheroen zu Eleusis reichen lange vor die Zeit der politischen Vereinigung des eleusinischen Gemeinwesens mit Attika. Hesiod kennt diese Verbindungen bereits, denn er lässt den aus Salamis vertriebenen Kychreus im Heiligthum der eleusinischen Demeter Aufnahme finden und ihres Tempels Hüter werden (Strabon IX 393). Beachtenswerth ist hier die merkwürdige Doppelung des Wesens in einer und derselben mythischen Gestalt, in der die Gegensätze von Schuld und Unschuld fast aufeinanderprallen. Das rohe Ungeheuer, das seine Heimathinsel verheert hat, wird Priester am frommsten Tempel der Hellenen. Aehnlich steht es mit Skiron oder Skiros, den die Sage in feindlichen Gegensatz zu Athen stellt. Während die Megarer aus dem salaminischen Heros einen megarischen Landeskönig und Heerführer machen (Paus. I 39, 6), wird bei den Eleusiniern aus ihm ein frommer Seher, der seinem Volk in den Kämpfen gegen die Athener beisteht (Harp. s. *Σκῖρον*). Skiros fällt in der Schlacht durch die Hand der Athener, die von ihrem König Erechtheus geführt werden. Sein Grab liegt an der heiligen Strasse, die von Athen nach Eleusis führt. Hier wird er fortan als Heros verehrt. An diesen alten Sagenkern hat dann die attische Theseuslegende angesetzt: *Θησέα φασὶν οὐχ ὅτε τὸ πρῶτον ἐβάδιζεν εἰς Ἀθήνας, ἀλλ' ὕστερον Ἐλευσῖνά τε λαβεῖν Μεγαρέων ἐχόντων, παρακρουσάμενον Διοκλέα τὸν ἄρχοντα, καὶ Σκείρωνα ἀποκτεῖναι* (Plut.

Dieses ganze Sagengewebe hängt mit den gleichzeitigen politischen Ereignissen aufs engste zusammen. Neben den alten Gesängen des Epos ist es vor allem die emporstrebende Macht des athenischen Staates, die den Ruhm des A i a s vollendet und sein Andenken bis in die spätesten Zeiten bei der Nachwelt wach erhält.[1]) Die Insel Salamis verbleibt aber auch in der Folge der specielle Ort seiner Verehrung: hier feiern attische Jünglinge noch in römischer Kaiserzeit den athenischen Phylenheros mit Festspielen und bringen ihm bei seinem *τέμενος* ihre Opfer dar (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1884, 169). Kein Wunder, dass die patriotische Sage der Athener bemüht war, die fremdländische Herkunft des sagenberühmten Helden durch eine Verschmelzung seines Geschlechtes mit dem attischen Königshause zu verdunkeln. 'Die Adligen von Brauron' haben aber mit dieser Genealogie schwerlich etwas zu schaffen gehabt, denn sie pochten gerade auf ihre salaminische Heimath und ihren Zusammenhang mit dem Aiakidenhause. *Μιλτιάδης ὁ Κυψέλου, ἐὼν οἰκίης τεθριπποτρόφου, τὰ μὲν ἀνέκαθεν ἀπ' Αἰακοῦ τε καὶ Αἰγίνης γεγονώς, τὰ δὲ νεώτερα Ἀθηναῖος, Φιλαίου, τοῦ Αἴαντος παιδός, γενομένου πρώτου τῆς οἰκίης ταύτης Ἀθηναίου* sagt Herodot (VI 35) aus philaidischer Quelle schöpfend vom Oikisten des Chersonesos. Das athenische Element wurde in diesem Geschlecht hinreichend durch den Eponymos vertreten, der das attische Bürgerrecht erhalten hatte: daher bedurfte es keines Theseus.

Während Pherekydes (bei Markellinos Thuk. 3), Herodotos (VI 35), Plutarch (Sol. 10) und Stephanos (s. *Φιλαίδαι*) einstimmig Aias als Vater

---

Thes. 10). Es liegt auf der Hand, dass hier die Erzählung in frühere Zeiten zurückversetzt worden ist: Diokles erscheint im homerischen Hymnos als eleusinischer Landesfürst neben Eumolpos, Dolichos, Keleos, Triptolemos. Aus Skiron wird durch den Einfluss der attischen Sage nun das bekannte Ungeheuer, das die vorbeiziehenden Fremden ins Meer stürzt, eine Landplage, von welcher der zweite Herakles die Welt befreit. Doch macht es die Analogie der Kychreuslegende wahrscheinlich, dass die Keime zu dieser Metamorphose schon in der salaminischen Localsage enthalten waren. Die spätere Zeit hat den Eponymos des Skiradions von diesem Ungethüm getrennt und ihn zum Unterschiede von demselben Skiros genannt. Er wird in freundschaftlicher Beziehung zu Athen gedacht, denn Theseus bezieht von ihm für seinen kretischen Zug Steuerleute (Philochoros bei Plut. Thes. 17). Die Beziehung zum Meere scheint überhaupt in seinem Urwesen zu liegen: wie Kychreus, so hat auch er Poseidon zum Vater.

1) Belegstellen brauche ich wohl nicht anzuführen. Besonders interessant ist Herod. V 66. Dass die Athener auch seines Vaters Telamon nicht vergessen haben, zeigen die Skolien (Athen. XV 595) und das *Τελαμῶνα ᾄδειν* bei Hesychios.

des Philaios bezeichnen, giebt ihm Pausanias (I 35, 2) Eurysakes, den Sohn des Aias, zum Vater.[1]) Ebenso nennt Sophokles nur letzteren *δικαίως καὶ πατρόθεν* einen Sohn des Aias. Auf ihn lässt er den sterbenden Helden seine Hoffnung setzen, dass er dem greisen Telamon in Salamis einst ein Trost des Alters sein werde (Ai. 570). Dieser Widerspruch in den Angaben unserer Quellen lässt sich nur durch die Annahme heben, dass die Philaiden, um dem Ahnherrn ihres Geschlechtes die Ehre der directen Abkunft vom homerischen Helden zu Theil werden zu lassen, den Eurysakes als Zwischenglied zwischen Aias und Philaios gestrichen haben. Als Mutter des Philaios nennt Stephanos Lysidike, eine Tochter des Lapithen Koronos.[2]) Wir haben in dieser Genealogie möglicherweise noch Anklänge an die alte thessalische Sagenform, die in späterer Zeit verschollen zu sein scheint.[3]) Für die Glaubwürdigkeit derselben liesse sich das Zeugniss des Herodot (VI 128) geltend machen, der bei Erwähnung der Freiwerbung des Philaiden Hippokleides ausdrücklich hervorhebt, dass derselbe wegen der Verwandtschaft seiner Voreltern mit den korinthischen Kypseliden die Gunst des sikyonischen Tyrannen gewonnen habe (*καὶ κατ' ἀνδραγαθίην ἐκρίνετο καὶ ὅτι τὸ ἀνέκαθεν τοῖσι ἐν Κορίνθῳ Κυψελίδῃσι ἦν προσήκων*). Denn Eetion, der Vater des Kypselos, war *ἀνέκαθεν Λαπίθης τε καὶ Καινείδης* (Herod. V 92). Doch scheint mir bei genauerer Erwägung manches gegen den thessalischen Ursprung dieser Verbindung zu sprechen. Der Lapithe Koronos hat seinen Namen von der thessalischen Stadt Koroneia empfangen, deren Eponymos er ist (v. Wilamowitz Isyllos 60). Wir haben hier genau dasselbe Verhältniss wie bei Elateia und Elatos. Die Heroennamen sind in beiden Fällen erst aus den Städtenamen gebildet worden. Als die Namen dieser Städte nach Boiotien und Phokis übertragen wurden, wanderten, wie häufig, die betreffenden Heroen mit. Nun findet sich aber der Name Koroneia nicht nur in Thessalien und Boiotien, sondern auch in Attika (St. B. s. *Κορώνεια*). Wie Lolling

---

1) W. Petersens (hist. gent. att. 17) Behauptung: 'Etenim Paus. I 35, 2 Philaeum Eurysacemque fratrem, Aiacis Telamonii filios, Salamine insula Atheniensibus tradita cives Athenienses factos esse narrat' steht in directem Gegensatz zum Text des Pausanias.

2) St. B. s. *Φιλαΐδαι· δῆμος τῆς Αἰγηίδος φυλῆς, ἀπὸ Φιλαίου τοῦ Αἴαντος υἱοῦ καὶ Λυσιδίκης τῆς Κορώνου τοῦ Λαπίθου.*

3) Nach der sophokleischen Darstellung empfängt Aias den Eurysakes von der phrygischen Kriegsgefangenen Tekmessa, einer Tochter des Teleutas (Ai. 210. 331). Danach Schol. *Α* 138. Q. Sm. V 521.

(Mitth. d. arch. Inst. IV 354) überzeugend nachgewiesen hat, hiess so im Alterthum die felsige Halbinsel südlich vom Eingang der Bucht von Porto Rafti, die noch heute den Namen *Κορώνη* führt. Hier lag im Alterthum der volkreiche Demos Prasiai, der nordwestlich an Brauron, den Stammsitz der Philaiden, grenzte. Was hindert uns nun anzunehmen, dass es ursprünglich Koronos, der Eponymos des attischen Koroneia war, von dem die Philaiden ihre Stammmutter herleiteten, und dass sich die Gleichsetzung desselben mit seinem berühmteren Namensvetter aus Thessalien erst in einer späteren Zeit und unter dem Einfluss besonderer Umstände vollzogen hat? Dass die von Herodot erwähnte Verwandtschaft zwischen den Philaiden und Kypseliden nicht auf einer authentischen Tradition über die genealogische Verbindung der mythischen Voreltern dieser Geschlechter basirt, liegt doch wohl auf der Hand. Es spricht vielmehr alles dafür, dass es sich hier um eine thatsächliche Verschwägerung der beiden Familien handelte, die ja doch allein in den Augen des Kleisthenes Werth haben konnte. Daher treffen wir den Namen Kypselos im Philaidengeschlechte. Denn wie die Alkmeoniden den Namen Kleisthenes aus ihrer Verbindung mit den sikyonischen Orthagoriden überkommen haben, so ist auch der Philaide Kypselos offenbar nach dem Eponymos des verwandten Tyrannenhauses genannt worden. Das durch Verschwägerung zwischen beiden Familien geknüpfte verwandtschaftliche Band wird erst die Veranlassung dazu gegeben haben, die Ahnenreihe der Philaiden auch nach oben hin zu completiren, um den mythischen Stammbaum beider Geschlechter in Einklang zu bringen. Das wird der Grund gewesen sein, den Athener Koronos mit dem gleichnamigen Lapithen zu identificiren.

Nach der landläufigen Ueberlieferung, die wir bei Plutarch lesen, wandern die beiden salaminischen Prinzen Eurysakes und Philaios in Attika ein, wo sie das Bürgerrecht erhalten und sich, der eine in Melite, der andere in Brauron, ansiedeln. Sie pflegen als Stammväter der attischen Geschlechter *Φιλαΐδαι* und *Εὐρυσακίδαι* zu gelten. Die sagengeschichtliche Stellung des Eurysakes ist sehr dunkel. Sein Name bezeichnet, wie schon O. Müller (Orchom. 304) richtig erkannt hat, den 'breiten Schild' des Aias[1]), gleichwie der seines Vaters Telamon einem anderen Waffenstück des Helden entnommen ist (v. Wilamowitz Hom. Unt. 246). Beide, Vater und Sohn, verdanken also ihre Existenz in der Sage erst der mythologisch völlig ausgebildeten

1) Der Schild findet sich auch auf salaminischen Münzen dargestellt (Head Hist. numor. 329).

Gestalt des Aias. Sophokles hat einen Eurysakes geschrieben, welcher der gleichnamigen Tragödie des Attius als Vorbild gedient hat. Aus der Reconstruction des griechischen Trauerspiels, die Welcker (Griech. Trag. I 197 ff.) versucht hat, lernen wir wenig. Wiewohl Eurysakes bei Sophokles als salaminischer König auftritt, so scheint doch nicht Salamis, sondern Athen der eigentliche Ort seiner Verehrung gewesen zu sein. Er genoss hier neben seinem Vater Aias Heroencultus und besass im städtischen Demos Melite ein Sonderheiligthum (Paus. I 35, 3 *διαμένουσι δὲ καὶ ἐς τόδε τῷ Αἴαντι παρὰ Ἀθηναίοις τιμαί, αὐτῷ τε καὶ Εὐρυσάκει· καὶ γὰρ Εὐρυσάκους βωμός ἐστιν ἐν Ἀθήναις*). Dieser *βωμός* fiel wohl mit seinem *τέμενος* zusammen (Harpokr. s. *Εὐρυσάκειον· τέμενός ἐστιν Εὐρυσάκους τοῦ Αἴαντος ἐν Ἀθήναις οὕτως ὀνομαζόμενον ἐν Μελίτῃ*). Dass Eurysakes sein Geschlecht in Athen fortgesetzt habe, wird nirgends berichtet. Wenn die Neueren von einem *γένος* der *Εὐρυσακίδαι* reden, das seinen Namen vom Sohne des Aias erhalten habe, so ist das Willkür. Unsere Ueberlieferung weiss von einem Adelsgeschlecht dieses Namens nichts.

Anders steht es mit den *Φιλαΐδαι*. Dass diese in staatsrechtlichem Sinne ein attisches *γένος* gebildet haben, zeigt die Angabe des Diogenes über den Philosophen Epikur: X 1 *Ἐπίκουρος Νεοκλέους καὶ Χαιρεστράτης, Ἀθηναῖος, τὸν δῆμον Γαργήττιος, γένους τοῦ τῶν Φιλαιδῶν*. Markellinos (Leben des Thukydides 3) hat uns folgendes Stemma des Geschlechtes erhalten: *Δίδυμος μαρτυρεῖ, Φερεκύδην ἐν τῇ τῶν ἱστοριῶν φάσκων οὕτως λέγειν· ‚Φίλαιος δὲ ὁ Αἴαντος οἰκεῖ ἐν ταῖς Ἀθήναις· ἐκ τούτου δὲ γίγνεται Δαίκλος, τοῦ δὲ Ἐπίλυκος* [*Ἐπίδυκος* cod.] *τοῦ δὲ Ἀκέστωρ, τοῦ δὲ Ἀγήνωρ, τοῦ δὲ Ὄλιος, τοῦ δὲ Λύκης, τοῦ δὲ Τύφων, τοῦ δὲ Λάιος, τοῦ δὲ Ἀγαμήστωρ, τοῦ δὲ Τίσανδρος, ἐφ' οὗ ἄρχοντος ἐν Ἀθήναις .... τοῦ δὲ Μιλτιάδης, τοῦ δὲ Ἱπποκλείδης, ἐφ' οὗ ἄρχοντος Παναθήναια ἐτέθη .... τοῦ δὲ Μιλτιάδης, ὃς ᾤκισε Χεῤῥόνησον‘. μαρτυρεῖ τούτοις καὶ Ἑλλάνικος ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ἀσωπίδι*. In dieser auf Pherekydes zurückgehenden genealogischen Liste herrschen arge Verderbnisse, deren Herstellung noch nicht in befriedigender Weise gelungen ist. Die Reconstructionen der Neueren contrastiren entweder mit offenkundigen historischen Thatsachen oder verlieren durch ihre mit dem gegebenen Text völlig frei schaltende Willkür jeden positiven Werth.[1]) Doch ist es natür-

1) Voemel Exercit. chronol. de aetate Solonis 16. C. Müller FHG I 73. Müller-Strübing Aristophanes und die hist. Kritik 547. W. Petersen hist. gent. att. 18 ff. Busolt Griech. Gesch. I 544.

lich leichter auf diese Mängel hinzudeuten als etwas positiv Richtiges an ihre Stelle zu setzen. Ich erspare mir eine Wiederholung und Bekämpfung der einzelnen Heilungsversuche und beschränke mich auf eine kurze Darlegung meiner Ansicht. Ueber die ganze Reihe von Daiklos bis Agamestor ist nichts zu sagen. Der Name des letzteren erscheint auch unter den Archonten *διὰ βίου*. Nach *Ἀθήναις* haben wir eine unverkennbare Lücke; was unter dem Archontat des Tisandros geschehen, lässt sich nicht ermitteln, da derselbe anderweitig nicht genannt wird.[1]) Es folgen die Worte *τοῦ δὲ Μιλτιάδης*, die hier unmöglich am richtigen Platz stehen können. Denn *Ἱπποκλείδης ἐφ' οὗ ἄρχοντος Παναθήναια ἐτέθη* ist zweifellos identisch mit dem bekannten Freier der Agariste, der einstimmig als Sohn des Tisandros bezeichnet wird.[2]) Ich glaube darum, dass hier eine Dittographie des Abschreibers vorliegt, dessen Augen zu den folgenden Worten *τοῦ δὲ Μιλτιάδης, ὃς ᾤκισε Χεῤῥόνησον* hinüberschweiften. Die diesen Worten vorausgehende Lücke wird den Namen des Vaters des Miltiades *Κύψελος* verschlungen haben (Herod. VI 34), über dessen Verhältniss zu Hippokleides nichts feststeht. Der Chronologie nach können beide Brüder gewesen sein.[3])

Miltiades (I), *ὃς ᾤκισε Χεῤῥόνησον*. An der von Herodot bezeugten Identität des Oikisten mit dem Sohne des Kypselos ist trotz der

---

1) Die Namen Tisandros und Epilykos begegnen uns auch in dem Kerykengeschlecht. Bekanntlich galt der Keryke Herodes Attikus aus Marathon für einen Nachkommen des Miltiades und Kimon (Philostratos vit. soph. II 1). Natürlich in weiblicher Linie. Väterlicherseits war vermuthlich der als Agonothet bekannte *Μιλτιάδης Ζωΐλου Μαραθώνιος* einer seiner Vorfahren (CIA II 421. 446. 1162).

2) Herod. VI 128. 129. Athen. XV 628. Hesych. Suid. s. *οὐ φροντίς*. Die Hochzeit wird in den siebziger Jahren des sechsten Jahrhunderts (*Ὀλυμπίων ἐόντων*, Herod. VI 126) stattgefunden haben. F. Zühlke de Agaristes nuptiis (Königsb. 1880) 15. Das Archontat bekleidete Hippokleides dann etwa zehn Jahre nach seiner Freiwerbung (Euseb. ol. 53, 3 = 566). Die Berechnung bei Busolt (Griech. Gesch. I 466. 554) stützt sich auf die unerwiesene Voraussetzung, dass Koisyra, die Gemahlin des Peisistratos, eine Tochter aus dieser Ehe gewesen sei, sowie auf eine ungenaue Bestimmung der zweiten Regierung des Peisistratos. Auch hier zeigt sich, dass Herodot einer philaidischen Quelle gefolgt ist. Während er bei Megakles, Kypselos, Miltiades es nicht unterlässt, das Geschlecht, aus dem sie stammten, ausdrücklich namhaft zu machen, wird bei Hippokleides nur seine Verwandtschaft mit den korinthischen Kypseliden hervorgehoben. Das anstandswidrige Betragen desselben am sikyonischen Hofe gereichte dem Geschlechte schwerlich zur Ehre.

3) C. Müller (FHG I 73) macht Kypselos ohne jede Rücksicht auf die Zeitverhältnisse zu einem Sohne des Hippokleides.

abweichenden Tradition des Ailian nicht zu zweifeln.[1]) Die Aussendung der Kolonie fällt in die ersten Anfänge der Tyrannis des Peisistratos, *ὃς καὶ προσδοὺς δύναμιν ἀπέπεμψεν (τὸν Μιλτιάδην) ἡσθεὶς ὅτι μέγα δυνάμενος ἀνὴρ ἔξεισι τῶν Ἀθηνῶν* (Markellinos 7). Die Machtstellung, welche der Philaide in Athen einnahm, war den Bestrebungen des Tyrannen offenbar lästig (Herod. VI 35 *ἐν δὲ τῇσι Ἀθήνῃσι τηνικαῦτα εἶχε μὲν τὸ πᾶν κράτος Πεισίστρατος, ἀτὰρ ἐδυνάστευε καὶ Μιλτιάδης ὁ Κυψέλου*). Die Feindschaft ist eine gegenseitige gewesen, denn auch Miltiades verlässt Athen *ἀχθόμενός τε τῇ Πεισιστράτου ἀρχῇ καὶ βουλόμενος ἐκποδὼν εἶναι.* Er starb im Chersones kinderlos und soll nach seinem Tode von den Bewohnern des Landes heroisch verehrt worden sein (Herod. VI 38 *καὶ οἱ τελευτήσαντι Χερσονησῖται θύουσι ὡς νόμος οἰκιστῇ*).

S t e s a g o r a s (I). Nach Herodot (VI 34. 103) Vater des Kimon Koalemos, Grossvater des marathonischen Siegers Miltiades. Da Kimon Koalemos *ἀδελφεὸς ὁμομήτριος* des Oikisten Miltiades genannt wird (Herod. VI 38), so folgt, dass sein Vater Stesagoras dieselbe Frau wie Kypselos, sei es vor ihm sei es nach ihm, geehelicht hat. Dass dieser Stesagoras ebenfalls zum Geschlechte der Philaiden gehört hat, wird durch Schol. Pind. Nem. II 19 und Markell. 2 erwiesen. Durch welchen Verwandtschaftsgrad er mit Kypselos verbunden war, wissen wir nicht.

K i m o n (I), *ὃν δι' εὐήθειάν φασι Κοάλεμον προσαγορευθῆναι* (Plut. Kim. 4), Vater des Stesagoras und Miltiades. Er ist namentlich durch seine drei olympischen Siege bekannt geworden, deren letzter sein Ende herbeiführte. Peisistratos hatte ihn verbannt, ihm jedoch später die Erlaubniss zurückzukehren ertheilt. Man begrub ihn vor der Stadt, am Wege, der durch Koile führte, gegenüber seinen Pferden. Sein älterer Sohn

S t e s a g o r a s (II) war der Nachfolger des Oikisten Miltiades in der thrakischen Colonie (Herod. VI 38 *μετὰ δὲ (Μιλτιάδης) τελευτᾷ ἄπαις, τὴν ἀρχήν τε καὶ τὰ χρήματα παραδοὺς Στησαγόρῃ τῷ Κίμωνος*

---

1) Ailian var. hist. XI 35 *Μιλτιάδαι τρεῖς, ὁ τὴν Χεῤῥόνησον κτίσας καὶ ὁ Κυψέλου καὶ ὁ Κίμωνος.* Ebenso unrichtig Paus. VI 19, 6. Schon die attischen Redner werfen die Namen Kimon und Miltiades durcheinander. Da der Name Miltiades auch ausserhalb des Philaidengeschlechtes keineswegs ungewöhnlich ist, so lässt sich bei den von Pausanias (IV 23, 10. VIII 39, 3) erwähnten Archonten nicht einmal die Geschlechtsangehörigkeit bestimmen, geschweige denn der Name ihres Vaters eruiren.

ἀδελφεοῦ παιδὶ ὁμομητρίου). Er wurde von einem Lampsakener im Prytaneion erschlagen, worauf sein jüngerer Bruder

Miltiades (II) von den Peisistratiden an seine Stelle in den Chersonesos gesandt wurde (Herod. VI 39 *τελευτήσαντος δὲ καὶ Στησαγόρεω τρόπῳ τοιῷδε ἐνθαῦτα Μιλτιάδην, τὸν Κίμωνος, Στησαγόρεω δὲ τοῦ τελευτήσαντος ἀδελφεόν, καταλαμψόμενον τὰ πρήγματα ἐπὶ Χερσονήσου ἀποστέλλουσι τριήρει οἱ Πεισιστρατίδαι*). Miltiades freite hier Hegesipyle, die Tochter des Thrakerkönigs Oloros. Bei der nahenden Persergefahr kehrte er in sein Vaterland zurück und erfocht hier am 13 Metageitnion 490 den ruhmvollen Sieg bei Marathon.[1]) Die Neueren (Petersen de hist. gent. att. 26. Duncker G. d. A. VI 496. Unger Jahrb. f. Phil. 1883, 391. Busolt Griech. Gesch. I 565) identificiren den bei Dionysos (A. R. VII 3) erwähnten Archonten des Jahres 524 mit dem marathonischen Sieger, ohne sich der chronologischen Unmöglichkeit dieser Gleichsetzung bewusst zu werden. Als ältesten Sohn des Miltiades nennt uns Herodot VI 41

Metiochos, der *οὐκ ἐκ τῆς Ὀλόρου τοῦ Θρήικος θυγατρὸς, ἀλλ' ἐξ ἄλλης* stammte. Sein jüngerer Bruder ist der bekannte Staatsmann

Kimon (II). Plut. Kim. 4 *Κίμων ὁ Μιλτιάδου μητρὸς ἦν Ἡγησιπύλης, γένος Θρᾴττης, θυγατρὸς Ὀλόρου τοῦ βασιλέως, ὡς ἐν τοῖς Ἀρχελάου καὶ Μελανθίου ποιήμασιν εἰς αὐτὸν Κίμωνα γεγραμμένοις ἱστόρηται.* Ausser diesen beiden Söhnen hatte Miltiades eine Tochter

Elpinike, die an den Keryken Kallias (*τῶν εὐπόρων τινὰ Ἀθήνησιν*) verheirathet wurde. Kimon hinterliess drei Söhne:

Lakedaimonios, Eleios, Thessalos. Nach der vulgären von Plutarch im Leben des Perikles (29) wiedergegebenen Ansicht stammten alle drei von einer Arkadierin aus der Stadt Kleitoria, während Stesimbrotos nur die beiden Zwillinge Lakedaimonios und Eleios von dieser Frau ableitete und der Perieget Diodor Isodike, die Tochter des Euryptolemos und Enkelin des Megakles, für die Mutter derselben erklärte (Plut. Kim. 16). Da uns in den Verzeichnissen der Schatzmeister der Athene und der anderen Götter (CIA II 652) eine *Κλειτὼ Ἀριστο.... ου Κίμωνος γυνή* als Stifterin von Weihgeschenken an die brauronische Artemis genannt wird, so gewinnt es grosse Wahrscheinlichkeit, dass die

1) Quaest. Pisistrateae 137. Was bisher gegen meine Berechnung des Schlachtdatums vorgebracht worden ist, kann ich nicht für stichhaltig ansehen.

Angaben über die arkadische Herkunft der ersten Frau auf einer Fiction beruhen, die aus dem Gleichklang der Namen Κλειτορία und Κλειτώ entsprungen ist (Loeschcke de titulis aliquot atticis 31). Thessalos fungirte im Mysterienprocess des Alkibiades als Ankläger. Mit ihm erlischt die Continuität des Stammbaumes.

Miltiades (III). Durch seine Tochter Euthydike Schwiegervater des 308 von Agathokles getödteten Tyrannen Ophelas von Kyrene (Diod. XX 40, wo der Name Ὀφέλλας geschrieben ist). Für die Zugehörigkeit dieses Miltiades zum Philaidengeschlecht spricht ausser seinem Namen die Angabe Diodors, dass er sich vom berühmten marathonischen Strategen abgeleitet hätte. Boeckh (Seeurkunden 245) hat ihn mit dem Lakiaden Miltiades, der den Beinamen οἰκιστής führte, einem Zeitgenossen Alexanders des Grossen, identificirt (CIA II 809). Die Angaben Diodors haben nunmehr durch ein ungefähr um das Jahr 100 v. Chr. verfasstes Verzeichniss vornehmer Athener urkundliche Bestätigung gefunden (CIA II 1047 [Ὀφέλ]ας Μιλτ[ιά]δου Λακιάδης. [Μιλτ]ιάδης Ὀ[φ]έλου Λακιάδης). Der letztere ist möglicherweise identisch mit ΜΙ(Α)ΤΙΑΔΗΣ Ο+ΕΛΟΥ ΛΑΚΙΑΔΗΣ, dessen Grabstein U. Köhler kürzlich edirt hat (CIA II 2265). Der Name Ophelas wird durch die Verschwägerung mit dem kyrenischen Tyrannenhause in das attische Adelsgeschlecht eingedrungen sein. Vielleicht ist die in einem Ergastinenverzeichniss aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. (CIA II 956) erwähnte *Μίκκιον Μιλτιάδου Λακιάδου,* auf deren Zugehörigkeit zum Philaidengeschlechte bereits U. Köhler (Mitth. d. arch. Inst. VIII 65) hingewiesen hat, eine Tochter des oben erwähnten Miltiades.

Ein anderer Zweig des Geschlechtes war in der Gemeinde Gargettos ansässig. Zu diesem gehörten Neokles und sein im Jahre 270 v. Chr. verstorbener Sohn Epikuros (Diog. Laert. X 1).

Ich kann es mir nicht ersparen, hier auf die viel umstrittene Frage nach der Genealogie des Geschichtsschreibers Thukydides näher einzugehen. Die Zugehörigkeit desselben zum Geschlecht der Philaiden ist in neuerer Zeit bekanntlich ebenso oft verneint wie bejaht worden. Es ist auffallend, wie wenig man sich dabei der Tragkraft der Gründe, auf die hin das eine oder andere geschehen, bewusst geworden ist. Thukydides soll z. B. deswegen nicht zum Geschlecht der Philaiden gehört haben können, weil er aus Halimus, der Philaide Kimon, in dessen Erbbegräbniss der Geschichtsschreiber begraben war, dagegen aus Lakiadai gebürtig gewesen sei. Als ob es nicht denkbar ist, dass die Philaiden

sich zur Zeit der kleisthenischen Gemeindereform schon soweit verzweigt hatten, dass die Angehörigen dieses Geschlechtes später bei zwei verschiedenen Demen angeschrieben waren. Man denke nur an den Philaiden Epikur, der nachweislich zu einer dritten Gemeinde gehörte. Das Demotikon des Thukydides ist also kein Hinderniss, ihn für einen Angehörigen des Philaidengeschlechtes zu halten. Ob er das in der That gewesen, hat man bereits im Alterthum nicht mehr gewusst. Da sich vor allem die Litterarhistoriker der Frage nach der Herkunft des grossen Historikers angenommen haben, so strotzt die auf uns gekommene Ueberlieferung natürlich von Widersprüchen, Confusionen und absichtlichen Erfindungen. Sicher ist nur eine einzige Thatsache, deren Kenntniss wir der Gewissenhaftigkeit des Polemon danken, der das am melitensischen Thore gelegene Erbbegräbniss der Philaiden aufgesucht und daselbst die Aufschriften *Θουκυδίδης Ὀλόρου Ἁλιμούσιος* und *Τιμόθεος Θουκυδίδου Ἁλιμούσιος* gelesen hat. Mehr als dieses in der Schrift *περὶ τῆς Ἀθήνησιν ἀκροπόλεως* niedergelegte Factum hat auch den alten Litterarhistorikern nicht zu Gebote gestanden.[1]) Wie sie, so dürfen auch wir nach Ermessen mit diesem Gute schalten. Die Verwandtschaft des Thukydides mit den Philaiden ist hiernach als historische Thatsache anzusehen: sie wird sowohl durch den in Athen keineswegs gebräuchlichen, vom Schriftsteller selbst (IV 104) bezeugten Vatersnamen[2]) als auch durch seine und seiner Nachkommen Grabgemeinschaft mit den Philaiden unwiderleglich erwiesen. Damit ist aber noch lange nicht die Geschlechtsangehörigkeit des Thukydides festgestellt, denn nichts gestattet uns die Grabgenossenschaft mit der Geschlechtsgemeinschaft zusammenzuwerfen.[3]) Vielmehr zeigt uns eine significante Stelle in Demosthenes' Rede gegen Eubulides (67) mit wünschenswerthester Bestimmtheit, dass beide Begriffe im attischen Rechtsleben aufs strengste getrennt worden sind. Sonst würden bei einem Zeugenverhör nicht diejenigen, *οἷς ἠρία ταὐτά*, ausdrücklich von den *Ἀπόλλωνος Πατρῴου καὶ Διὸς Ἑρκείου γεννῆται* unterschieden worden sein. Ebenso trennt das solo-

---

1) Ich halte das für ein einleuchtendes Resultat der einschneidenden Untersuchungen v. Wilamowitzens (Hermes XII 343).

2) Ausser dem Schwiegervater des Miltiades und dem Vater des Thukydides kennen wir keinen Träger dieses Namens.

3) Meiers (de gentil. 33) Behauptung, dass in vorkleisthenischer Zeit die einzelnen Geschlechter untereinander durch Grabgemeinschaft (communio sepulcrorum) verbunden gewesen seien, nach Kleisthenes dagegen alle Anzeichen dafür fehlten, ist völlig aus der Luft gegriffen.

nische Gesetz (Dig. XLVII 22, 4) die *γεννῆται* von den *ὁμόταφοι*. Während die Zugehörigkeit zu einem Geschlechtsverbande bekanntlich einzig und allein durch die Abkunft in männlicher Linie bestimmt wurde, umfassten die auf verwandtschaftlicher Basis gegründeten Grabgenossenschaften auch solche Persönlichkeiten, die durch das Band der Verschwägerung mit einander verbunden waren. Diese auch bei den heutigen Erbbegräbnissen übliche Sitte ist in der uralten Auffassung begründet, dass der Zusammenhang des Blutes mit dem Tode nicht erlischt, sondern über ihn hinaus in der Gemeinsamkeit des Grabes fortdauert.[1]) Schon hierin liegt es ausgesprochen, dass auch die Nachkommen in weiblicher Linie an der Grabgemeinschaft Theil hatten. Die Verkennung dieses wichtigen Unterschiedes zwischen der Grab- und Geschlechtsgemeinschaft hat Dittenberger (Hermes XX 4 A. 1) mit Recht an Thalheim gerügt, der in seiner Neubearbeitung der Hermannschen Rechtsalterthümer 92 A. 2 das Geschlecht als natürliche und gewöhnliche Grabgenossenschaft auffasst. Wenn Dittenberger dagegen als Beweis dafür, dass in letzterer die Descendenz in weiblicher Linie nicht ausgeschlossen wäre, anführt, dass sonst nicht der Halimusier Thukydides in dem Familienbegräbniss des Lakiaden Kimon (*ἐν τοῖς Κιμωνείοις μνήμασι*) hätte bestattet werden können, so muss ich die Triftigkeit dieses Argumentes bestreiten.[2]) Denn es entbehrt jeder Beglaubigung, dass erst Kimon, der Sohn des marathonischen Siegers, der Stifter dieses Erbbegräbnisses gewesen sei, vielmehr ist es bei der erlauchten Ahnenreihe seines Geschlechtes von vornherein wahrscheinlich, dass diese Gründung in viel höhere Zeiten hinaufreichte. Der Volksmund mag die *Κιμώνεια μνήματα* immerhin auf den populärsten Mann, der hier begraben lag, bezogen haben: den Schluss, dass derselbe ihr Stifter gewesen, wird man jedoch schwerlich daraus ziehen dürfen. Nach der genauen Angabe Polemons lagen die *Κιμώνεια μνήματα*, in denen Thukydides beigesetzt war, *πρὸς ταῖς Μελιτίσι πύλαις καλουμέναις ἐν Κοίλῃ* (Markellinos 17). Man wird diese Stiftung von dem bei Herodot erwähnten Begräbniss des Olympioniken Kimon nicht trennen können, der *πρὸ τοῦ ἄστεος πέρην τῆς διὰ Κοίλης καλεομένης ὁδοῦ* gegenüber den Pferden, mit denen er einen dreifachen Sieg gewonnen hatte, be-

1) Vgl. Bücheler-Zitelmann Recht von Gortyn 136.

2) Ebensowenig kann ich v. Wilamowitzens Bemerkung über Plutarch beistimmen: 'Er lässt zwar Thukydides *τοῖς περὶ Κίμωνα κατὰ γένος προσήκειν*, hebt dies aber selbst durch die Angabe der beiderseitigen Demotika auf' (Hermes XII 340).

graben war (VI 103). Dieser Kimon, ein Zeitgenosse des Peisistratos, wird bereits den Grund zu den *μνήματα τὰ Κιμώνεια προσαγορευόμενα* gelegt haben.[1]) Damals war aber die kleisthenische Demenordnung noch lange nicht in Kraft getreten. Wir dürfen daher auch bei den d i r e c t e n Nachkommen dieses Kimon unbedenklich verschiedene Gemeindeangehörigkeit voraussetzen, die sich seit Kleisthenes unbehindert durch die Grabgemeinschaft vom Vater auf den Sohn vererbte. Das ist der Grund, weswegen im obigen Falle aus der Verschiedenheit des Demotikons keineswegs ein Verwandtschaftszusammenhang in weiblicher Linie gefolgert zu werden braucht. Die Grabgemeinschaft des Halimusiers Thukydides mit dem Lakiaden Kimon schliesst also die Zugehörigkeit des ersteren zum Geschlechtsverbande des letzteren weder ein noch aus.

Ich sehe hiernach nur zwei Möglichkeiten: entweder berührte sich Thukydides mit den Philaiden väterlicherseits, als natürliches Mitglied des Geschlechtes, oder mütterlicherseits, in diesem Fall entweder als directer oder als indirecter Nachkomme des Thrakerfürsten Oloros, mit dem die Philaiden in weiblicher Linie zusammenhingen. Im Alterthum hat man das erstere angenommen, und zwar auf Grund der Grabgenossenschaft: Didymos bei Markellinos 17 *τὰ Κιμώνεια μνήματα, ἔνθα δείκνυται Ὀλόρου καὶ Θουκυδίδου τάφος· εὑρίσκονται δηλονότι τοῦ Μιλτιάδου γένους ὄντες*.[2]) Demgemäss liess Didymos den Stammbaum des Thukydides gleich dem des Miltiades und Kimon in Aias und Aiakos gipfeln: Schol. Pind. Pyth. II 19 *Δίδυμος δέ φησιν ὅτι ἴσως ἄμεινον λέγειν ὅτι εἰς Αἴαντα ἀνέφερε τὸ γένος ὥσπερ καὶ Μιλτιάδης καὶ Κίμων καὶ Θουκυδίδης.* Denn der letztere *ᾠκείωτο ἐκ παλαιοῦ τῷ γένει πρὸς Μιλτιάδην τὸν στρατηγόν, τῷ δὲ Μιλτιάδῃ πρὸς Αἰακὸν τὸν Διός* (Markellinos 2). Die Schlussfolgerung des antiken Philologen hat bei vielen seiner modernen Collegen Beifall gefunden.[3]) Ich glaube mit Unrecht. Denn nehmen wir an, dass Thukydides ein Mitglied des Philaidengeschlechtes war, so gehörte er, wie

1) Auch Miltiades, der Sieger von Marathon, soll bereits in diesem Begräbniss beigesetzt worden sein (Markellinos 1).

2) Bei den Späteren hat das zu weiteren Combinationen geführt: Suid. s. *Θουκυδίδης· ἦν δὲ ἀπὸ μὲν πατρὸς ἀπὸ Μιλτιάδου τοῦ στρατηγοῦ τὸ γένος ἕλκων, ἀπὸ δὲ μητρὸς Ὀλόρου τοῦ Θρᾳκῶν βασιλέως.* Doxopater II 424 *ἀπὸ Μιλτιάδου καὶ Κίμωνος γέγονεν, ἀπέγγονος τῶν εὐδοκίμων στρατηγῶν.* Plutarch Kimon 4 *Θουκυδίδης ὁ ἱστορικὸς τοῖς περὶ Κίμωνα κατὰ γένος προσήκων.*

3) M e i e r de gentil. 52. P e t e r s e n hist. gent. att. 33. U n g e r Jahrb. f. Phil. 1886, 145. Am willkürlichsten schaltet mit der Ueberlieferung M ü l l e r - S t r ü b i n g (Aristophanes 541 ff.), auf dessen Hypothesengewebe ich mich hier nicht einlassen kann.

seine Gemeindeangehörigkeit zeigt, jedenfalls zu einem Zweige dieses Geschlechtes, der fast seit hundert Jahren von der Familie des Kimon getrennt war. Wie soll man bei dieser Voraussetzung den Namen seines Vaters *Ὄλορος* erklären, den derselbe doch offenbar nach dem gleichnamigen Schwiegervater des Miltiades erhalten hat? Im Gegensatz zu dieser Ansicht hat v. Wilamowitz nach dem Vorgange O. Müllers und Roschers den Geschichtsschreiber für einen Agnaten des Oloros erklärt, dessen Tochter der Sieger von Marathon geheirathet hatte.[1]) In diesem Falle würde der genealogische Zusammenhang des Thukydides mit Miltiades und den Philaiden darauf beruhen, dass ein direkter Vorfahr des Geschichtsschreibers als Bruder der thrakischen Fürstentochter Hegesipyle mit dem Sieger von Marathon verschwägert war. Sollen wir wirklich voraussetzen, dass Thukydides auf Grund einer so entfernten Verwandtschaft in dem Erbbegräbnisse der Philaiden beigesetzt worden ist? Dazu gesellt sich eine weitere Schwierigkeit. Wenn der Halimusier Thukydides ein direkter Nachkomme des Thrakerfürsten war, so muss doch, wenn nicht Thukydides, so sein Vater oder einer seiner früheren Vorfahren zu irgendeiner Zeit in den athenischen Bürgerverband aufgenommen worden sein. Nimmt man dieses an, so ist es zum mindesten auffallend, dass der Geschichtsschreiber nicht bei derselben Gemeinde und Phyle angeschrieben war, zu der die mit ihm verschwägerte Familie des Miltiades und Kimon gehörte, durch deren Vermittelung der Neubürger doch aller Wahrscheinlichkeit nach die in jenen Zeiten seltene und hohe Auszeichnung empfangen haben wird. Hiernach scheint mir die Voraussetzung am nächsten zu liegen, dass Thukydides als indirekter Nachkomme des Thrakerfürsten mit den Philaiden zusammenhing. Aus der Ehe des Miltiades mit der Thrakerin Hegesipyle wird eine Tochter hervorgegangen sein, die an einen Athener aus Halimus verheirathet ward, mit dem sie den Vater des Thukydides erzeugte, der nach dem Grossvater seiner Mutter den Namen Oloros erhielt. So lösen sich, wie mir scheint, alle Schwierigkeiten einfach und widerspruchslos. Das Geschlecht jenes Halimusiers kennen wir ebensowenig wie seinen Namen, denn der Geschichtsschreiber *παρέσχε δ' ἡμῖν τὴν ἄλλως αὐτὸς ζήτησιν, μηδεμίαν μνήμην περὶ τοῦ γένους πεποιημένος.*

---

1) Hermes XII 350. Unger (Jahrb. f. Phil. 1886, 145) hat v. Wilamowitz gänzlich missverstanden, wenn er ihm die Behauptung zuschiebt, dass Thukydides väterlicherseits mit Miltiades zusammengehangen habe.

ΣΑΛΑΜΙΝΙΟΙ.

Die Kenntniss des Geschlechtes der *Σαλαμίνιοι* verdanken wir einem interessanten Dekret aus dem Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. Da die Inschrift bisher nur in Minuskeln von Kumanudes im *Ἀθήναιον* VI 274 ff. veröffentlicht worden ist, hat Herr Dr. Lolling auf meine Bitte hin die Freundlichkeit gehabt, mir aus Athen nachstehende Abschrift des Steines zu schicken:

```
          I ▪Γ Γ ///I I
        ΙΑΙ Ρ// Α Ν/// ΣΕΤ
        ΕΝΟΥ Σ Κ ΑΙΤΑΣΤΕΘΥ
        ΟΜΟΥ ΤΟΥΑΘΗΝΑΙΩΝΚΑΙ
 5          Ν Ε ΥΦΡΟΣΥΝΟΝ ΟΝ
               ΚΑΙ ΤΟΝΝΕΩ▪
                  ΙΡΛΚΟΣΤΛΛ
                   ΛΟΥ///ΟΦC
              ————————
             ΕΚΑΣΙΦΙΛΟΤΙΜΟΥΜΕΝΟΙΣ
10          ΤΣΚΑΙΕΙΣΤΟΓΕΝΟΣΤΟΣΑΛΑΜΙΝΙ
            ΑΙΑΥΤΟΥΣΚΑΙΣΤΕΦΑΝΩΣΑΙΑΥΤ
            ΝΧΡΥΣΩΙΣΤΕΦΑΝΩΙΑΠΟΧΔΡΑΧΜ
            ΥΝΗΣΕΝΕΚΑΚΑΙΦΙΛΟΤΙΜΙΑΣΤΗ
            ΣΕΙΝΑΙΔΕΑΥΤΟΙΣΙ///Ι//////
15          ΛΝΑΘΕΙΝΑΙΕΝΤΩΙΙΕΡΩΙΤΗΣΑ//
             ΡΑΔΟΣΝΕΜΕΙΝΔΕΑΥΤΩΝΕΚ//
             ΟΝΑΕΙΛΑΝ//ΑΝΟΝΤΑΑΡΧ//////
              ΟΥΣΚΑΙΤΟΥΣΙΕΡΟΜΝΗΜ//////
              ΙΛΝ▪ΟΥΣΡΑΤΑΙ////ΜΕΙΝΔ//////
20                ΑΝΑΓΡΑΨΑΙΔΕΤΟΔΕΤ//////
              Σ//ΛΙ//ΙΝΑΣΔΥΟΚΑΙ//ΤΗΣΑΙ////
             ΕΥΡΥΣΑΚΕΙΩΙΤΗΝΔΕΕΝΤΩΙ
              ΝΕΩΤΗΣΑΘΗΝΑΣΤ//ΣΣΚΙΡΑΔ
             ΝΑΓΡΑΦΗΝΤΩΝΣ//Π//ΩΝΑ// Ψ
25           ΧΜΑΣΟΡΩΣΑΝΕΙΔΩΣΙΣΑΛΑ
             ΙΑΛΛΟΙΟΙΑΦΙΚΝΟΥΜΕΝΟΙΣ////
              ΣΑΝ                  ΙΟ  Λ
           ΙΦΙΛΟΤΙ
              ΤΟΛΙ
30           ΔΜΛΚΛ
             ΟΥΟΙΛΙΟΛ
             ΑΡΟ   Ι ΙΙ  LC
             ΟΝΩ          ΕΩ/
              Ι   Ε
```

Die Inschrift befindet sich auf der Vorderseite einer viereckigen Basis aus weissem Marmor. Höhe 0,63. Breite 0,27. Dicke 0,17. Der obere

Theil der Stele springt ein wenig hervor, so dass die Zeilen (1—8) hier etwas länger als unten sind. Auf der oberen Fläche der Basis befindet sich ein kleines, viereckiges Dübelloch. Der Stein ist in der Serpentze zum Vorschein gekommen und soll demnächst in das athenische National-Museum geschafft werden. Die Schrift ist sehr schwer zu lesen, manche Buchstaben werden nur bei günstiger Beleuchtung sichtbar und bleiben z. Th. noch unsicher.[1]) Das gilt namentlich von dem oberen Theil der Inschrift (Z. 1—8), der so zerstört ist, dass ich von einer Herstellung desselben absehe. Von Z. 9 ab wird zum Theil nach Kumanudes' Vorgang zu lesen sein[2])

. . . *διατετελ]έκασι φιλοτιμούμενοι ε[ὶς τοὺς*
10 *Ἀθηναίο]υς καὶ εἰς τὸ γένος τὸ Σαλαμινί-*
ων ἐπαινέσ]αι αὐτοὺς καὶ στεφανῶσαι αὐτ-
ῶν ἑκάτερο]ν χρυσῶι στεφάνωι ἀπὸ X *δραχμ-*
ῶν δικαιο]σύνης ἕνεκα καὶ φιλοτιμίας τῆ-
ς εἰς τὸ γένο]ς· εἶναι δὲ αὐτοῖς . . . .
15 . . . . . . *ἀναθεῖναι ἐν τῶι ἱερῶι τῆς Ἀθ[η-*
νᾶς τῆς Σκι]ράδος· νέμειν δὲ αὐτῶν ἑκ[α-
τέρωι . . . τ]ὸν ἀεὶ λαν[χ]άνοντα ἄρ[χον-
τα τοῦ γέν]ους καὶ τοὺς ἱερομνήμ[ον-
ας . . . . . ΙΛΝ// ΟΥΣ *[κ]ατα[νέ]μειν δ[ὲ καὶ*
20 . . . . *ἀναγράψαι δὲ τόδε τ[ὸ ψή-*
φισμα εἰς στήλα]ς λι[θ]ίνας δύο καὶ [σ]τῆσαι[τὴ
ν μὲν μίαν ἐν τῶι] Εὐρυσακείωι, τὴν δὲ ἐν τῶι
περιβόλωι τοῦ] νεὼ τῆς Ἀθηνᾶς τ[ῆ]ς Σκιράδ-
ος· εἰς δὲ τὴν ἀ]ναγραφὴν τῶν σ[τ]η[λ]ῶν δ[ο]ῦ-
25 *ναι . . δρα]χμὰς, ὅπως ἂν εἰδῶσι Σαλα-*
μίνιοι καὶ ο]ἱ ἄλλοι οἱ ἀφικνούμενοι ε[ἰς
τὸ Εὐρυ]σα[κεῖον . . . . .

Wir haben hier, wie bereits U. Köhler (Mitth. d. arch. Instit. IV 265) richtig bemerkt hat, einen Beschluss des *γένος Σαλαμινίων* zu Ehren gewisser nicht näher bestimmbarer Persönlichkeiten, die sich in irgendeiner Weise um das Geschlecht verdient gemacht hatten. Letzteren wird auf Geschlechtsbeschluss unter anderem, wie es scheint, die Erlaubniss ertheilt, einen Gegenstand, den wir nicht mehr entziffern können, in dem Heiligthum der Athene *Σκιράς* aufzustellen (Z. 14—16).

---

1) Ich entnehme diese Angaben den gütigen Mittheilungen Herrn Dr. Lollings.
2) Die Ergänzung Z. 24/25 verdanke ich Herrn Dr. Wilhelm.

Als Gentilbeamte fungiren der *ἄρχων* des Geschlechtes und die *ἱερομνή-μονες*, die in dieser Eigenschaft sonst nirgends genannt werden. Das Dekret soll in zwei Stelen eingehauen werden, von denen die eine im Eurysakeion, die andere beim Tempel der Athene *Σκιράς* aufgestellt werden soll. Das Eurysakeion befand sich in Melite, wo sich der Sage nach der Salaminier Eurysakes angesiedelt hatte. Ausser dem auf Salamis befindlichen Tempel der *Σκιράς* kennen wir ein in Phaleron gelegenes Heiligthum dieser Göttin.[1]) Ob das *γένος* der *Σαλαμίνιοι* in Attika, wie U. Köhler annimmt, oder auf Salamis ansässig war, wage ich auf Grund des vorliegenden Materials nicht zu entscheiden. Dagegen glaube ich Köhlers Hypothese, dass die 'Eurysakiden' und 'Philaiden' unter dem Namen 'Salaminier' in einem weiteren Geschlechtsverband vereinigt gewesen wären, entschieden abweisen zu müssen.

ΔΕΚΕΛΕΙΕΙΣ.

Die neuerdings auf dem Boden des alten Dekeleia entdeckten Dekrete der *Δημοτιωνίδαι* stellen es ausser Zweifel, dass neben dem Demos der *Δεκελειεῖς* ein *γένος* dieses Namens existirt hat.[2]) Man hätte diese Thatsache bereits aus Herodots (IX 73) Worten erschliessen können, der nach Erwähnung der Schlacht bei Plataiai über den Athener Sophanes bemerkt: '*Ἀθηναίων δὲ λέγεται εὐδοκιμῆσαι Σωφάνης ὁ Εὐτυχίδεω, δήμου Δεκελεῆθεν, Δεκελέων δὲ τῶν κοτὲ ἐργασαμένων ἔργον χρήσιμον ἐς τὸν πάντα χρόνον, ὡς αὐτοὶ Ἀθηναῖοι λέγουσι.* Hier ist das pleonastische *δήμου* zu *Δεκελεῆθεν* offenbar nur deswegen hinzugefügt worden, um die *δημόται* von den *Δεκελεῖς οἱ κοτὲ ἐργασάμενοι ἔργον χρήσιμον* zu unterscheiden, zu denen Sophanes gleichfalls gehörte. Unter den letzteren kann ich nur die Genneten verstehen, die ihren Ursprung auf den Heros *Δέκελος* zurückführten, der den Tyndariden einst den Aufenthalt der Helena verrathen hatte: *ὡς γὰρ δὴ τὸ πάλαι κατὰ Ἑλένης κομιδὴν Τυνδαρίδαι ἐσέβαλον ἐς γῆν τὴν Ἀττικὴν*

1) Dass der salaminische Tempel der Göttin sich auf der Südspitze der Insel, nicht wie Lolling (Mitth. d. arch. Instit. I 135) annimmt, an der Skarmanga oder Eleusis zugekehrten Seite von Salamis befunden hat, habe ich Quaest. Pisistr. 14 ff. zu zeigen gesucht.

2) Bei G. Schäfers (Altes und Neues über die attischen Phratrien 34) Worten: Der *οἶκος Δεκελειῶν* ist zwar kein *γένος* im strengen Sinne des Wortes, aber er scheint in unserer Phratrie den Rang eines solchen einzunehmen' vermag ich mir nichts zu denken.

σὺν στρατοῦ πλήθεϊ καὶ ἀνίστασαν τοὺς δήμους, οὐκ εἰδότες ἵνα ὑπεξεκέετο ἡ Ἑλένη, τότε λέγουσι τοὺς Δεκελέας, οἱ δὲ αὐτὸν Δέκελον ἀχθόμενόν τε τῇ Θησέος ὕβρι καὶ δειμαίνοντα περὶ πάσῃ τῇ Ἀθηναίων χώρῃ, ἐξηγησάμενόν σφι τὸ πᾶν πρῆγμα κατηγήσασθαι ἐπὶ τὰς Ἀφίδνας, τὰς δὴ Τιτακὸς ἐὼν αὐτόχθων καταπροδιδοῖ Τυνδαρίδῃσι (Herod. a. a. O.).[1]) Das Ereigniss der Befreiung der Helena durch die Tyndarossöhne ist ehemals von einem ganzen Netz merkwürdiger Localüberlieferungen umsponnen gewesen, die an die alten Gestalten der einheimischen Landessage ansetzten.[2]) *Τιτακός* oder *Τίταξ*[3]) ist der Eponymos der *Τιτακίδαι*, deren Stammsitz in der nächsten Umgebung von Dekeleia und Aphidna gelegen haben wird. Der Ahnherr dieses Geschlechtes ist ein erdgeborener Titane wie *Κύννης Κόλαινος Πάλλας Πορφυρίων* und gehört gleich diesen in die Periode vor der Einigung der Landschaft.[4]) Eine ähnliche Gestalt wird der mythische Stammvater der *Δεκελειεῖς* gewesen sein. Die spätere Zeit scheint von diesen Landesriesen nicht viel mehr als die Namen gewusst zu haben.

Wie die Beschlüsse der *Δημοτιωνίδαι* lehren, hat das Geschlecht der Dekeleer innerhalb der Phratrie eine bevorzugte Sonderstellung eingenommen.[5]) So bestimmte z. B. das Phratriengesetz, dass bei Berufungen an die Gesammtheit der Demotioniden das Geschlecht der Dekeleer fünf Anwälte wählen solle, die das Interesse der Phratrie gegenüber den Appellanten zu wahren hätten (*Ἐφ. Ἀρχ.* 1888, 6 Z. 32 *ἑλέσθαι δὲ ἐπ' αὐτοῖς συνηγόρους τὸν Δεκελειῶν οἶκον πέντε ἄνδρας ὑπὲρ τριάκοντα ἔτη γεγονότας, τούτους δὲ ἐξομοσάτω ὁ φρατρίαρχος καὶ ὁ ἱερεὺς συνηγορήσειν τὰ δικαιότατα καὶ οὐκ ἐάσειν οὐδένα μὴ ὄντα φρατέρα φρατρίζειν*).[6]) Der Gentilpriester der Dekeleer (*ὁ ἱερεὺς τοῦ*

1) Dass diese Erzählung den mythischen Wiederschein der Einfälle der Lakedaimonier in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges wiederspiegele, kann ich B. Niese (Hermes XXIII 85) nicht zugestehen: gegen seine Annahme spricht die bereits von Herodot erwähnte *ἀτέλεια* und *προεδρίη* der Dekeleer in Sparta, die sich aus den bekannten historischen Ereignissen nicht erklären lässt. Wir müssen darauf verzichten, die aitiologische Grundlage dieser Sage zu bestimmen.

2) Auch der Eponymos der benachbarten und sagenverwandten Gemeinde Marathon ist in diese Episode hineingezogen worden (Dikaiarch bei Plut. Thes. 32).

3) Hesych. s. *Τίταξ· ἔντιμος ἢ δυνάστης· οἱ δὲ βασιλεύς.* E. Maass Hermes XXIII 618.

4) Mayer Giganten und Titanen 76. 143.

5) Dieselbe ist wohl aus der Thatsache zu erklären, dass der sacrale Mittelpunkt der Phratrie sich in Dekeleia befand.

6) G. Gilbert (Jahrb. f. Philol. 1887, 24) hat diese Worte ganz missverstanden, wenn er auf 'einen bedeutenden Umfang des *οἶκος Δεκελειῶν*' aus dem Umstande

Δεκελειῶν οἴκου) war ferner zur Eincassirung von Strafgeldern verpflichtet, die in den Schatz des *Ζεὺς Φράτριος* flossen (Z. 40 ff. 51 ff.). Ob der auf der Rückseite des Steines (Z. 58) erwähnte *ἱερεύς* den Geschlechts- oder den Phratrienpriester bezeichnet, lässt sich nicht entscheiden.

ΤΙΤΑΚΙΔΑΙ. ΘΥΡΓΩΝΙΔΑΙ.

Die Titakiden und Thyrgoniden werden von den Grammatikern als Gemeinden, Phratrien und *γένη ἄδοξα* bezeichnet: Et. M. 760, 31 *Τιτακίδαι· δῆμός ἐστι τῆς Αἰαντίδος φυλῆς· μήποτε δὲ ἀπὸ Τιτακοῦ ὠνόμασται, οὗ μνημονεύει Ἡρόδοτος. οἱ δὲ Τιτακίδαι καὶ Θυργωνίδαι φρατρίαι τινὲς καὶ γένη ἄδοξα. εἰς γὰρ εὐτέλειαν ἐκωμῳδοῦντο· οὐχὶ δὲ δῆμοι, ὥς τινες οἴονται.* Diese Angaben sind offenbar aus der Dichtung irgendeines Komikers geflossen. Wir wissen, dass Magnes ein Stück *Τιτακίδαι* geschrieben hat (Kock CAF I 8). Die Behauptung, dass die Titakiden und Thyrgoniden keine Demen gewesen seien, wird durch die Steine widerlegt (Dittenberger Hermes IX 402). Dazu stimmen die Angaben des Harpokration[1]) s. *Τιτακίδαι· Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Νικοκλέα.*[2]) *δῆμός ἐστι τῆς Αἰαντίδος φυλῆς οἱ Τιτακίδαι, ὡς Νίκανδρος ὁ Θυατειρηνὸς ἐν τῷ περὶ τῶν δήμων δηλοῖ· μήποτε δὲ ἀπὸ Τιτακοῦ ὠνομάσθησαν, οὗ μνημονεύει Ἡρόδοτος. Θυργωνίδαι· Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Νικοκλέα. Νίκανδρος ὁ Θυατειρηνὸς ἐν τῷ περὶ τῶν δήμων· μετετέθησαν, φησί, ἐξ Αἰαντίδος Ἀφιδναῖοι Περσίδαι Τιτακίδαι Θυργωνίδαι. φησὶ δὲ καὶ Δημήτριος ὁ Σκήψιος ἐν β' Διακόσμου τῆς Πτολεμαΐδος φυλῆς τὸν δῆμον εἶναι.*[3]) Warum die Herleitung der *Τιτακίδαι* von dem attischen Autochthonen *Τιτακός* ausdrücklich in Abrede gestellt wird, ist nicht zu errathen.

---

schliessen zu dürfen glaubt, 'dass aus den Mitgliedern desselben bei einer Appellation an die Phratrie nicht weniger als fünf *συνήγοροι* erwählt werden sollen'.

1) H. Sauppe (de phratriis atticis 10) hält für die gemeinsame Quelle des Harpokration und des Etymologicum den Commentar des Didymos zu Isaios.

2) Die Fragmente bei Sauppe Or. Att. II 240.

3) Gaede Demetrii Scepsii quae supersunt (Greifsw. 1880) 18 nimmt an, dass Harpokration den Demetrius nicht selbst eingesehen, sondern das Citat aus Nikandros übernommen habe.

ΚΗΦΙΣΙΕΙΣ.

Die einzige Kunde über die *Κηφισιεῖς* verdanken wir der Angabe des Hesychios, der dieselben zu den attischen Adelsgeschlechtern rechnet (*Κηφισιεῖς· γένος ἰθαγενῶν*). Wie der Name des Geschlechtes zeigt, lag der ursprüngliche Wohnort desselben am Kephisos. Der Name des Flusses ist ohne Zweifel das Ursprünglichste: nach ihm ist das anwohnende Adelsgeschlecht und die alte *πόλις* (Strabon IX 397) benannt worden, an deren Stelle der spätere Demos trat.[1]) In ähnlicher Weise ist der Name der *Εὐωνυμεῖς* durch die Lage dieser Gemeinde zum Flusse bestimmt worden (Geffcken de Stephano Byzantio 52). Nach attischer Localtradition war Praxithea, die Gattin des Erechtheus, eine Tochter der Kephisos (Lykurgos Leokr. 98). Dagegen giebt Apollodor (III 15, 1) der Praxithea Phrasimos und Diogeneia, eine Tochter des Kephisos, zu Eltern. Die *Κηφισιεῖς* werden ihren Stammbaum auf den heimathlichen Flussgott zurückgeführt und sich in ihren Ueberlieferungen mit der athenischen Königssage berührt haben.

ΣΗΜΑΧΙΔΑΙ.

Wie aus der bei Stephanos von Byzanz erhaltenen Cultlegende hervorgeht, verwalteten die *Σημαχίδαι* das erbliche Priesterthum des Dionysos (*Σημαχίδαι· δῆμος Ἀττικῆς, ἀπὸ Σημάχου, ᾧ καὶ ταῖς θυγατράσιν ἐπεξενώθη Διόνυσος, ἀφ᾽ ὧν αἱ ἱέρειαι αὐτοῦ*). Darnach wird man die Semachiden unbedenklich für ein attisches Adelsgeschlecht halten dürfen. Eine von Stephanos abweichende Version der Sage giebt Eusebios (Chron. 30 S.), der nur eine Tochter des Semachos kennt, die zur Belohnung für die Bewirthung des Gottes von diesem ein *νεβρίς* zum Geschenk erhält. Eusebios setzt die Einkehr des Dionysos in die Regierungszeit des Amphiktion, der nach Vertreibung des Kranaos die Herrschaft über Attika erlangt haben soll. Auch Pausanias kennt die Beziehungen dieses Königs zu Dionysos (I 2, 5 *Μετὰ δὲ τοῦ Διονύσου τέμενός ἐστιν οἴκημα ἀγάλματα ἔχων ἐκ πηλοῦ, βασιλεὺς Ἀθηναίων Ἀμφικτυὼν ἄλλους τε θεοὺς ἑστιῶν καὶ Διόνυσον*).[2]) Wie Semachos und Amphiktion, so soll auch Ikarios, der Eponymos der *Ἰκαριεῖς*, den

---

1) A. Milchhöfer Text zu den Karten Attikas II 38.

2) Nach Philochoros soll Dionysos diesem Könige zuerst die Mischung des Weines mit Wasser gelehrt haben (Athen. II 38).

Besuch des Gottes empfangen haben (Apoll. III 14, 7). Die Gemeinde *Σημαχίδαι* befand sich nach Philochoros (Steph. Byz. s. *Σημαχίδαι*) in der Epakria. Sie wird in localem Zusammenhange mit Ikaria gestanden haben, das Milchhöfer am Nordwestabhange des Pentelikon in herrlichster Gegend wiederentdeckt hat. Die Dionysosverehrung der Semachiden hängt aufs engste mit der Beschaffenheit ihres Wohnsitzes zusammen und hatte wohl ausschliesslich locale Bedeutung.

ΓΕΦΥΡΑΙΟΙ.

Die Frage nach der Herkunft dieses Geschlechtes bereitet wegen der divergirenden Angaben des Alterthums besondere Schwierigkeiten. Dass diese bereits in einer nur annähernd befriedigenden Weise gelöst seien, lässt sich nicht behaupten, wiewohl von verschiedenen Seiten der richtige Weg dazu gewiesen worden ist. Die einzigen Vertreter des Geschlechtes, deren Namen wir kennen, sind Harmodios und Aristogeiton aus Aphidna, die bekannten Mörder des Hipparchos. Ueber diese findet sich bei Herodot folgende Angabe: V 57 *Οἱ δὲ Γεφυραῖοι, τῶν ἦσαν οἱ φονέες οἱ Ἱππάρχου, ὡς μὲν αὐτοὶ λέγουσι, ἐγεγόνεσαν ἐξ Ἐρετρίης τὴν ἀρχὴν, ὡς δὲ ἐγὼ ἀναπυνθανόμενος εὑρίσκω, ἦσαν Φοίνικες τῶν σὺν Κάδμῳ ἀπικομένων Φοινίκων ἐς γῆν τὴν νῦν Βοιωτίην καλεομένην, οἴκεον δὲ τῆς χώρης ταύτης ἀπολαχόντες τὴν Ταναγρικὴν μοῖραν. ἐνθεῦτεν δὲ Καδμείων πρότερον ἐξαναστάντων ὑπ᾽ Ἀργείων οἱ Γεφυραῖοι οὗτοι δεύτερα ὑπὸ Βοιωτῶν ἐξαναστάντες ἐτράποντο ἐπ᾽ Ἀθηνέων. Ἀθηναῖοι δέ σφεας ἐπὶ ῥητοῖσι ἐδέξαντο σφέων αὐτῶν εἶναι πολιήτας, πολλῶν τεων καὶ οὐκ ἀξιαπηγήτων ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι.* Dieses ist die grundlegende Stelle über die Gephyraeer, von der bisher alle Neueren ausgegangen sind. Infolgedessen pflegen die Gephyraeer für eingewanderte Phoiniker angesehen zu werden, die aus Boiotien verjagt, schliesslich in Attika ihren Wohnsitz genommen hätten.[1])

Diese Ansicht basirt auf einer handgreiflichen Hypothese, deren Urheber Herodot ist, und die mit der Geschlechtstradition der Gephyraeer

---

1) Bursian Geogr. v. Griechenl. I 203. Wachsmuth Stadt Athen I 462. A. Mommsen Heort. 29 ff. G. Gilbert Jahrb. f. Phil. S. B. VII 224. Curtius Griech. Gesch. I[6] 80. Holm Griech. Gesch. I 460. Einspruch erhoben hat nur v. Wilamowitz Kydathen 151. Hermes XXI 106. Ueber die Semitisirung des Aristogeiton moquirt sich bereits Plutarch (de Herod. mal. 23).

in strictem Widerspruch steht. Wir werden Herodots Angaben mit um so grösserer Berechtigung einer Kritik unterwerfen dürfen, als die Gründe, welche dieselben hervorgerufen haben, noch deutlich erkennbar sind.

Was hat Herodot und die Späteren nach ihm bewogen, den Gephyraeern phoinikischen Ursprung zuzuschreiben? Diese Frage hängt aufs engste mit dem viel discutirten Phoinikerthum des Kadmos zusammen, in dessen Begleitung die Gephyraeer nach Boiotien gekommen sein sollen. Bekanntlich hat bereits O. Mülller (Orch. 112) über die Herkunft des Kadmos einen fruchtbaren Gedanken geäussert, ohne denselben jedoch bis in seine Einzelheiten zu verfolgen. Nach Müllers einleuchtender Vermuthung beruht die phoinikische Abkunft des Kadmos auf einer Verwechselung des Volksbegriffes *Φοῖνιξ* mit dem altgriechischen Helden dieses Namens. Denn *Φοῖνιξ* ist in der ältesten uns vorliegenden Sagenversion der Vater der Europa und somit auch der ihres Bruders Kadmos (*Ξ* 321).[1]) Die Späteren, die von dem in der Heldensage nicht sonderlich hervortretenden griechischen Heros nichts oder wenig wussten, fassten seinen Namen appellativisch und so entstand das Dogma von der semitischen Abstammung des Kadmos und seiner Nachkommen. Soweit geht Müllers klare und ansprechende Hypothese. Was ergiebt sich daraus für die Gephyraeer? Wie ist ihre phoinikische Heimath und ihre Verbindung mit Kadmos zu erklären? Ich glaube die Antwort auf diese Fragen in einem localen Zusammenhange zu finden, der ganz in dieselbe Sagenumgebung hineinspielt, der Kadmos sein Phoinikerthum verdankt. *Φοῖνιξ* gilt in der griechischen Heldensage allgemein als König der Doloper (*I* 484. Apollod. III 13, 8). Allein er ist mit diesem Volk keineswegs ursprünglich verbunden, sondern hat die Herrschaft über dasselbe erst durch Peleus erhalten, zum Lohn für die Erziehung des jugendlichen Achilleus. Als Flüchtling ist er nach Phthia gekommen, auf der Flucht vor seinem Vater, der ihn verjagt und verflucht hatte. Seine angestammte Heimath ist *Ἐλεών* in Boiotien, wo sein Vater Amyntor als alter Landeskönig herrscht (*K* 266 u. Schol.). So lautete die Ansicht des mit dem Dichter des *K* übereinstimmenden Verfassers der Boiotia (*B* 500).[2]) Apollodor (bei Strabon IX 404) bezeichnet

1) Vgl. A. Enmann Kypros und der Ursprung des Aphroditecultus (Petersburg 1886) 4. Ausser Homer bezeichnen auch Hesiod (Schol. *M* 292), Bakchylides (ebenda), Asios (Paus. VII 4, 1), Hellanikos (Schol. *B* 494) Europa als Tochter des Phoinix, der erst bei Herodotos (I 2) ein tyrischer König wird.

2) Dass Krates (Strabon IX 439) im Widerspruch mit der Ilias *Ἐλεών* auf dem Parnass localisirte, weil in dieser Gegend Autolykos ansässig war (Od. *τ* 394), der

Ἐλεών ausdrücklich als *κώμη Ταναγρική*. Hier in der *μοῖρα Ταναγρική*, wie Herodot dieselbe Gegend nennt, war *Φοῖνιξ*, der Vater des Kadmos und der Europa, ursprünglich zu Hause.[1]) Gerade hier sassen aber nach der ältesten Ueberlieferung auch die Gephyraeer (Herod. V 57), bevor sie von den andringenden Boiotern aus ihren alten Sitzen vertrieben und in dem fremdenfreundlichen Attika aufgenommen wurden.

Sollte dieses Zusammentreffen reiner Zufall sein? Ich glaube schwerlich. Ob freilich, was Herodot *ἀναπυνθανόμενος* über die Herkunft der Gephyraeer in Erfahrung gebracht hatte, nur diese in sich zusammenhängende Sagenverbindung war, und die Schlüsse, die er uns in seinem Buch mittheilt, erst von ihm selbst gezogen worden sind, oder ob sich die Gleichung des griechischen Heldennamens mit dem semitischen Volksbegriff schon vor seiner Zeit (etwa in Kleinasien) vollzogen hat, das wird sich schwerlich entscheiden lassen.[2]) Jedenfalls verdankt das bei Herodot

---

auf einem Zuge in das Gebiet des Amyntor diesem den berühmten Helm raubte, hat natürlich keine weiter reichende Bedeutung, als die einer ganz subjectiven Grammatikerconstruction, die in diesem Falle sogar den energischen Widerspruch des Demetrios von Skepsis hervorrief, eines keineswegs so verächtlichen Forschers, wie ihn Hercher gezeichnet hat. Demetrios constatirte im Gegensatz zu Krates, dass auf dem Parnass ein Ort Namens *Ἐλεών* überhaupt nie existirt habe, und ihm hat ein gelehrter Forscher wie Apollodor Recht gegeben. Auch ist es beachtenswerth, dass eine bei Tegyra, also in nächster Umgebung von *Ἐλεών* fliessende Quelle den Namen *Φοῖνιξ* führte (Plut. Pelop. 16).

1) Auch der Name der Europa haftet in Boiotien, und zwar an dem nicht weit von Eleon gelegenen Berge Teumessos, in dessen Grotte Zeus seinen Raub verborgen haben soll (Antimachos bei Steph. Byz. s. *Τευμησσός*. Et. M. s. *τευμήσατο*. Paus. IX 19, 1). Dass dieses Sagenlocal sehr alt ist, zeigt das Epitheton *λεχεποίης*, das der Dichter des Hymnos auf Apollon dem Berge giebt (224).

2) v. Wilamowitz (Hom. Unters. 139), dem sich E. Maass (Hermes XXIII 79 A. 1) unbedingt anschliesst, spricht die Ueberzeugung aus, 'dass eine kritische Untersuchung der Sage von Kadmos und seinen Töchtern ergeben werde, dass sie nicht nach Boiotien gehören, sondern nach Asien, Kadmos speciell nach Milet'. In der That spricht Vieles für diese wohlüberlegte These. So z. B. das merkwürdige Zusammentreffen, dass dem nach Boiotien kommenden Phoiniker Kadmos die Erfindung der Buchstabenschrift zugeschrieben wird und in Milet es ebenfalls ein mythischer Kadmos ist, *ὃς πρῶτος συγγραφὴν ἔγραψε καταλογάδην* (Suid. s. *Κάδμος*). Ferner ist das Vorhandensein kadmeischer Geschlechter in den ionischen Städten Kleinasiens eine unbestreitbare Thatsache, z. B. in Priene, das von dem Boioter Philotas gegründet sein soll (Strabon XIV 636 *λέγεται δ' ὑπό τινων ἡ Πριήνη Κάδμη, ἐπειδὴ Φιλωτᾶς, ὁ κτίσας αὐτὴν, Βοιώτιος ὑπῆρχεν*. Hesych. s. *Καδμεῖοι· οἱ Πριηνεῖς ὡς Ἑλλάνικος*. Vgl. Phanodikos bei Diog. Laert. I 82. Paus. VII 2, 10. Eustath. Dion. Perieg. 823). Auch Herodot (I 146) kennt die Theilnahme der Kadmeer an diesen Gründungen.

erhaltene Märchen von der phoinikischen Kolonie der Gephyraeer in Boiotien erst der Identificirung jener beiden Begriffe seine Entstehung.

Für die Richtigkeit dieser Combinationen spricht vor allem der gephyraeische Gentildienst der Demeter *Ἀχαία*, einer Gottheit, auf deren echt hellenischen Charakter zuerst v. Wilamowitz mit Nachdruck hingewiesen hat (Kydathen 151). Wie Plutarch (de Is. 69) ausdrücklich berichtet und durch eine in Thespiai gefundene Inschrift (Mitth. d. arch. Inst. IV 191 *ἱέρειαν διὰ βίου Δήμητρος Ἀχεᾶς*) erhärtet wird, war der Dienst dieser Göttin aufs engste mit dem Boden Boiotiens verbunden. Plutarch vergleicht die Ceremonien desselben mit den attischen Thesmophorien. Man hat aus der Angabe des Athenaios (III 109), dass die Thesmophorienspeise *Ἀχαΐνη* geheissen habe, auf Beziehungen dieses Festes zur altboiotischen Göttin geschlossen. Doch gründet sich diese Nachricht wohl auf eine jüngere Etymologie, die von der ursprünglichen Bedeutung des Cultnamens nichts mehr wusste. Dass die Verehrung der *Ἀχαία* in späterer Zeit auch in Athen Eingang gefunden, zeigt die im Dionysostheater zum Vorschein gekommene Sesselinschrift des Priesters oder der Priesterin der *Δημήτηρ Κουροτρόφος Ἀχαία* (CIA III 373); wie populär der Dienst dieser Göttin daselbst geworden, der Aristophanesvers *οὐδ᾽ ἂν αὐτὴν τὴν Ἀχαίαν ῥᾳδίως ἠνέσχετ᾽ ἄν* (Ach. 708).

Die Sage lässt den Cult der *Ἀχαία* durch die Gephyraeer aus dem boiotischen Tanagra nach Attika übertragen werden.[1]) Tanagra selbst

---

Eine andere, in diesem Zusammenhange beachtenswerthe Thatsache ist es, dass der aus dem Geschlecht der Theliden gebürtige Milesier Thales, der Sohn des Examyes, *τὸ γένος Φοῖνιξ* genannt wird (Diog. Laert. I 22 *ἐκ τῶν Θηλιδῶν οἵ εἰσι Φοίνικες εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου*. Herod. I 170. H. Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. 1888, 166). Es liesse sich noch manches hierherbezügliche anführen (Sarpedon, Sohn des Zeus und der Europa, *κτίστης* von Milet: Strabon XII 573). Dagegen fällt es ins Gewicht, dass die Dichter der Ilias- (*Δ Ε Κ Ψ*) und Odysseelieder (*λ*) sowie Hesiod (Th. 937. 975. Op. 161) die *Καδμεῖοι* oder *Καδμείωνες* nur in Theben kennen und zwar, wie B. Niese (Hom. Poesie 211) richtig bemerkt hat, als Helden, die einer vergangenen Zeit angehören. So scheinen wir doch von einer 'Lösung des Problems' noch entfernt zu sein.

1) Herod. V 57. Et. M. s. *Ἀχαία* (aus den Aristophanesscholien). Hiernach ziehen die Gephyraeer auf Geheiss ihrer Göttin nach Attika, wo sie eine Stadt und ein Heiligthum der Demeter *Ἀχαία* gründen. Die weiteren Angaben des Etymologicum haben keinen Werth und dienen einzig zur Erklärung des Cultnamens. Wohl aber scheint die merkwürdige Sage von der stadtgründenden Kuh hierher zu gehören (Suid. s. *δόρυ καὶ κηρυκεῖον*), die ja auch im Kadmosmythos eine Rolle spielt und die zu der Umgebung, in der wir sie jetzt lesen, ganz und garnicht passt.

soll nach einer alten Ueberlieferung *Γέφυρα* geheissen haben und die Stadtgöttin *Δηώ* hier unter dem Namen *Γεφυραία* verehrt worden sein.[1]) Wir finden eine auffallende Uebereinstimmung zwischen dem Bericht des Pausanias über die eigenthümlichen Formen des tanagraeischen Cultes und der herodoteischen Erzählung von den Gentilheiligthümern der Gephyraeer in Athen.[2]) Die Nachricht des Herodot trägt den Stempel innerer Glaubwürdigkeit an der Stirn: er berichtet hier ohne Frage was er selbst gesehen und was jeder in Athen wusste. Kann somit kein Zweifel darüber bestehen, dass die gephyraeische Demeter im fünften Jahrhundert in Athen einen Cultus genossen hat, so sehe ich auch keinen Grund, warum die bekannten *γεφυρισμοί* bei der Ilisosbrücke nicht mit dem Namen dieser Göttin in Zusammenhang gebracht worden sein sollten.[3]) Zufällige Namensgleichheit oder Namensähnlichkeit haben derartige Verbindungen oft nachträglich geschaffen und Beziehungen der Gephyraeer zu Eleusis finden sich auch sonst, z. B. in der Sage, welche dieselben bei Gelegenheit des eleusinischen Krieges nach Delphoi gezehntet werden lässt. Diese Legende ist in mancher Hinsicht sehr merkwürdig. Nach der allgemeinen Fassung (Zenob. III 26. Hesych. Suid. s. *δόρυ καὶ κηρυκεῖον*. Pausanias bei Eustath. *Γ* 222) wenden sich die Gephyraeer, als sie während des eleusinischen Krieges von den Athenern an das delphische Orakel geweiht waren, von Attika aus nach Tanagra und bringen bei dieser Gelegenheit eine Kriegslist, die zu dem Sprichwort *δόρυ καὶ κηρυκεῖον* Veranlassung gab, man weiss nicht recht gegen wen, zur Ausführung.[4])

---

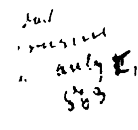
1) Hekataios bei St. B. s. *Γέφυρα*. *Δηώ* ist eine evidente Verbesserung von Meursius. Aehnlich Apollodor bei Strabon IX 404.

2) Paus. IX 22, 2 *Εὖ δέ μοι Ταναγραῖοι νομίσαι τὰ ἐς τοὺς θεοὺς μάλιστα δοκοῦσιν Ἑλλήνων. χωρὶς μὲν γάρ αἱ οἰκίαι σφίσι, χωρὶς δὲ τὰ ἱερὰ ὑπὲρ αὐτὰς ἐν καθαρῷ τέ ἐστι καὶ ἐκτὸς ἀνθρώπων.* Herod. V 61 *οἱ δὲ Γεφυραῖοι ὑπολειφθέντες ὕστερον ὑπὸ Βοιωτῶν ἀναχωρέουσι ἐς Ἀθήνας· καί σφι ἱρά ἐστι ἐν Ἀθήνῃσι ἱδρυμένα, τῶν οὐδὲν μέτα τοῖσι λοιποῖσι Ἀθηναίοισι, ἄλλα τε κεχωρισμένα τῶν ἄλλων ἱρῶν καὶ δὴ καὶ Ἀχαιίης Δήμητρος ἱρόν τε καὶ ὄργια.*

3) Et. M. s. *Γεφυρεῖς· δῆμος Ἀττικὸς, ὅθεν Γεφυραία Δημήτηρ. Εἴρεται ἀπὸ τοῦ ἔχειν γέφυραν, δι᾽ ἧς ἐπ᾽ Ἐλευσῖνα κάτεισιν οἱ μύσται.* Gegen diese Verbindung haben sich Ross (Demen 13 A. 2) und v. Wilamowitz (Hermes XXI 106) ausgesprochen. Auf die Verflechtungen des Namens der *Ἀχαία* in die heilige Legende von Eleusis ist natürlich nichts zu geben. Das sind alles etymologische Deuteleien und Spielereien (Plut. de Is. 69. Schol. Aristoph. Ach. 708).

4) O. Müller (Dorier I 259) irrt, wenn er die gezehnteten Gephyraeer von Theben nach Delphi geschickt werden und so nach Athen kommen lässt. Ich erinnere an die Nachricht des Plutarch (de Pyth. orac. 16), dass die Eretrier an das delphische

Diese Form der Erzählung contrastirt offenkundig mit dem Inhalt des Sprichworts, das deutlich auf tanagraeischen Ursprung hinweist: das *κηρυκεῖον*, mit dem die Gephyraeer sich versehen, kann nur als Attribut des tanagraeischen Stammgottes Hermes gefasst werden, der nach der Ortssage auf dem unweit gelegenen Berge *Κηρυκεῖον* geboren war.[1]) Dagegen genügt dieser Anforderung in vollkommenstem Masse die im zweiten *ῥητορικόν* bei Eustathios erhaltene, ohne Zweifel ältere Fassung der Sage, die ich in ihren Grundzügen auf die Sammlung des Demon zurückführen möchte.[2]) Hier ist von den Athenern überhaupt nicht die Rede, sondern die Gephyraeer wenden die bekannte List gegen ihre Unterdrücker, die Tanagraeer an, mit denen sie um ihre alten Wohnsitze in Streit gerathen waren. Der Sinn des Spruches *ἀνδρὶ Γεφυραίῳ φίλος οἶκος*, den die Gephyraeer unterwegs empfangen, erledigt sich durch die Suidasglosse s. *Γεφυρίς· ξένη καὶ ἐπείσακτος· οἱ γὰρ Γεφυραῖοι ξένοι καὶ ἐπήλυτοι ὄντες Ἀθήνησιν ᾤκησαν.* Die Beziehungen, in die der Heereszug der Gephyraeer zum eleusinischen Kriege gesetzt wird, bleiben dunkel (S. 42 A. 3).



Wie sich in der von Herodot wiedergegebenen Geschlechtstradition der Gephyraeer eine deutliche Erinnerung an ihre ursprüngliche Heimath erhalten hat, so giebt uns eine werthvolle Notiz des Plutarch (quaest. sympos. I 10, 3) über den Weg, auf dem das boiotische Adelsgeschlecht in die Hauptstadt Attikas gelangt ist, erwünschten Aufschluss. Harmodios, der Mörder des Hipparchos, stammte nach Plutarch aus dem Demos Aphidna und war ein Angehöriger der Phyle Aiantis.[3]) Dass die Angabe der Gemeinde in diesem Fall die Ortsangehörigkeit mitbezeichnet, brauche ich nicht ausdrücklich hervorzuheben. Wir befinden uns also in der nächsten Umgebung der im Alterthum *Γραική* genannten Gegend,

---

Heiligthum *ἀνθρώπων ἀπαρχάς* zu senden pflegten. Vgl. Herod. VII 132. Paus. I 42, 5. CIG 1142.

1) v. Wilamowitz (Hermes XXI 107), der mit Recht annimmt, dass der Erzählung ein alter tanagraeischer Ritus zu Grunde liege, hat diese beiden Sagenversionen nicht streng genug auseinandergehalten.

2) Eustath. *Γ* 222 *ἐν ἑτέρῳ δὲ ῥητορικῷ λεξικῷ γράφει ὡς ὑπὸ Ταναγραίων πολεμούμενοι Γεφυραῖοι προέπεμψαν κήρυκα καὶ κατόπιν καθώπλισαν ἑαυτούς· κἀντεῦθεν ἡ ῥηθεῖσα παροιμία.*

3) *Καὶ τοὺς περὶ Ἁρμόδιον Αἰαντίδος* (*φυλῆς*) *ἀπέφαινον, Ἀφιδναίους γε δὴ τῶν δήμων γεγονότας.* Diese Stelle ist von Meier (de gentil. 40) völlig missverstanden worden, der bei Plutarch statt *Αἰαντίδος Αἰαντίδας* liest und den Harmodios infolgedessen aus dem Geschlecht der Philaiden oder Eurysakiden stammen lässt.

auf deren nahe Beziehungen zur gegenüberliegenden Küste von Euboia sowie zur Asoposmündung bei anderer Gelegenheit bereits hingewiesen worden ist (S. 164). Doch ist dieser nationale Zusammenhang, wie v. Wilamowitz (Hermes XXI 107) richtig bemerkt hat, erst secundärer Natur, hervorgerufen durch die Wechselwirkungen von Eroberung und Unterwerfung, die gleichfalls in den Landessagen reichen Nachhall gefunden haben. Auch Tanagra, die Heimath der Gephyraeer, ist in diese Kämpfe hineingezogen worden[1]) und hat den euboiischen Einfluss ebenso empfunden wie der Nordostwinkel Attikas. Allen diesen Wandlungen und Verschiebungen ist eine Volksschicht vorausgegangen, die der vorboiotischen Periode angehört, eine Bevölkerung, die v. Wilamowitz treffend als die achaeische bezeichnet. Ihr ist der Demeterdienst eigenthümlich gewesen, der damals wohl noch über die ganze Landschaft verbreitet war.[2]) Als 'versprengte Reste' dieser Urbevölkerung müssen wir die Gephyraeer ansehen, welche die landläufige Sage aus Tanagra nach Attika kommen liess, die sich aber selbst gewiss mit gleichem Rechte eretrischen Ursprung zuschrieben.

Was dieselben veranlasst hat, ihre Heimath zu verlassen und sich im attischen Aphidna anzusiedeln, wird sich schwerlich ermitteln lassen.[3]) Von hier sind in der Folge die vielgefeierten Befreier der Stadt hervorgegangen, denen die Athener göttliche Ehren zu Theil werden liessen. Es liegt nahe, die Uebertragung des Geschlechtscultes der Gephyraeer in die Hauptstadt des Landes mit diesem Befreiungsact in Zusammenhang zu bringen. Doch hat der alte Gentildienst auch an seiner neuen Stätte, wenigstens zu Anfang, seinen eigenthümlichen Charakter behalten und

---

1) Paus. IX 22, 2 *Τὸν δὲ Ἑρμῆν λέγουσι τὸν Πρόμαχον Ἐρετριέων ναυσὶν ἐξ Εὐβοίας ἐς Ταναγραίαν σχόντων τούς τε ἐφήβους ἐξαγαγεῖν ἐπὶ τὴν μάχην, καὶ αὐτὸν ἅτε ἔφηβον στλεγγίδι ἀμυνόμενον μάλιστα ἐργάσασθαι τῶν Εὐβοέων τροπήν.*

2) Demetercult in Plataiai bezeugt durch eine auf dem Kithairon gefundene Inschrift des sechsten Jahrhunderts (Roehl IGA 144). Nach Pausanias hat der Lykier Olen auf die *Ἀχαία* einen Hymnos gedichtet (V 7, 7 *πρῶτος μὲν ἐν ὕμνῳ τῷ ἐς Ἀχαιΐαν ἐποίησεν Ὠλὴν Λύκιος ἀφικέσθαι τὴν Ἀχαιΐαν ἐς Δῆλον ἐκ τῶν Ὑπερβορέων*). Man wird diese Göttin von Eileithyia und Demeter Eleusinia nicht trennen können (S. 222).

3) Et. M. s. *Ἀχαιά· τοῖς Ταναγραίοις μεταστᾶσιν ἐκ τῆς Τανάργας ἐκέλευσε κατ' ὄναρ ἡ Δημήτηρ φανεῖσα αὐτοῖς ἀκολουθῆσαι τῷ γινομένῳ ἤχῳ καὶ ὅπου ἂν παύσηται, ἐκεῖ πόλιν κτίσαι· καὶ διώδευον ἀκούοντες ψόφον κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ παυσαμένων περὶ τὴν Ἀττικὴν ἔκτισαν πόλιν καὶ ἱδρύσαντο ἱερὸν Ἀχαιᾶς Δήμητρος.*

noch zu Herodots Zeiten als streng abgeschlossener Sondercult fortbestanden. In der aristophanischen Periode scheint in dieser Hinsicht eine Aenderung eingetreten zu sein. Wie die Sesselinschriften des Dionysostheaters (CIA III 337. 373) zeigen, ist dem Gottesdienst der *Ἀχαία* späterhin staatliche Anerkennung zu Theil geworden.[1]) Die Verwaltung des erblichen Priesterthums dieser Göttin wird vermuthlich ein cultliches Vorrecht der Gephyraeer gebildet haben.

ΦΟΙΝΙΚΕΣ.

Das attische Geschlecht der *Φοίνικες* wird in der Litteratur zweimal erwähnt, von Hesychios (s. *Φοίνικες· γένος τι Ἀθήνησιν*) und von Dionysios (de Din. 10), der uns folgenden Titel einer deinarchischen Rede erhalten hat: *Διαδικασία Φαληρέων πρὸς Φοίνικας ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης τοῦ Πωσειδῶνος*, soviel ich weiss, das einzige bekannte Beispiel, dass eine Gemeinde mit einem Geschlecht einen Process geführt hat.[2]) Von einem speciellen Poseidoncult in Phaleron wissen wir sonst nichts. Doch berechtigt uns dieser Umstand noch nicht, von einer 'gens *Φοίνικες* in Piraeo' zu reden (W. Gurlitt de tetrapoli attica 43). Der Wohnsitz des Geschlechtes im alten Hafenort Athens legt es näher, an einen Zusammenhang desselben mit den Phoinikern als mit dem griechischen Helden Phoinix zu denken. Auch in Ialysos auf Rhodos erbte das Poseidonpriesterthum in einem daselbst ansässigen Geschlechte phoinikischen Ursprunges fort. Die Stiftungslegende dieses Heiligthums lässt Diodor an Kadmos anknüpfen: V 58 (*Κάδμος*) *ἱδρύσατο κατὰ τὴν νῆσον* (*Ροδίαν*) *τοῦ θεοῦ τούτου* (*Ποσειδῶνος*) *τέμενος καὶ τῶν Φοινίκων ἀπέλιπέ τινας τοὺς ἐπιμελησομένους· οὗτοι δὲ καταμιγέντες Ἰαλυσίοις διετέλησαν συμπολιτευόμενοι τούτοις· ἐξ*

---

1) Nach G. Loeschckes Annahme hat die gephyraeische Gentilgöttin im Parthenongiebel bereits einen Platz gefunden (Vermuthungen zur griechischen Kunstgeschichte 10). Wenn diese Vermuthung sich als richtig erwiese, würden wir einen schönen Anhaltspunkt für die Bestimmung ihrer Aufnahme in den attischen Staatscultus erhalten.

2) Lipsius Attischer Process II 474. Die Processe der Gemeinden werden entweder von dem Demarchen oder bestimmten, von den Demoten eigens dazu erwählten *κατήγοροι* geführt (*Ἀθήναιον* VIII 234 *οἱ αἱρεθέντες ὑπὸ τῶν δημοτῶν κατήγοροι*). *Δείναρχος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Φαληρέων* wird auch von Harpokration citirt und zwar für den Namen *Ἀλόπη*, was insofern beachtenswerth ist, als diese in der Sage Gattin des Poseidon und Mutter des Eponymos der Hippothontis ist.

ὧν φασι τοὺς ἱερεῖς κατὰ γένος διαδέχεσθαι τὰς ἱερωσύνας. Auch in späterer Zeit ist es vor allem die Hafenstadt Athens, in der fremdländische GöttercuIte Religionsberechtigung und staatliche Anerkennung erhalten.

ΚΩΛΙΕΙΣ.

Der Stammsitz des Geschlechtes der *Κωλιεῖς* lag auf dem Vorgebirge *Κωλιάς*, nach dem es benannt war (Hesych. *Κωλιεῖς· γένος ἰθαγενῶν, ὅπερ ἦν ἐκ Κωλιάδος*). Man wird annehmen dürfen, dass die *Κωλιεῖς* zu den berühmten auf diesem Vorgebirge befindlichen Cultstätten der Demeter *Θεσμοφόρος* und Aphrodite *Κωλιάς* in Beziehung gestanden haben.[1]) Möglicherweise verwaltete dieses Geschlecht das erbliche Gentilpriesterthum der Aphrodite, deren Priesterin wir durch ihren Ehrensitz im Dionysostheater kennen (CIA III 339 *Ἀφρ[οδ]ίτ[ης] Κωλιάδ[ος]*).

ΚΥΝΝΙΔΑΙ.

Unsere Nachrichten über die *Κυννίδαι* sind sehr trümmerhaft. Aus den Angaben der Lexicographen entnehmen wir, dass dieses Geschlecht die erbliche Priesterwürde des *Ἀπόλλων Κύννειος* verwaltete, der seine Verehrungsstätte auf dem Hymettos hatte.[2]) Da uns jede genauere Kunde über den Charakter dieses Gottes fehlt, so sind wir zur Ermittelung seines Wesens lediglich auf die Deutung seines Namens angewiesen. Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, dass Apollon *Κύννειος* gleichwie der peloponnesische *Κυνόρτας* ein Repräsentant der heissen Hundsternzeit sei, in welcher die Hunde der lähmenden Wirkung des Sirius erliegend in Tollwuth auszubrechen pflegen. Gegen diese besonders von Welcker (Griech. Götterl. I 464. 474) vertretene Ansicht ist neuerdings von Robert (Griech. Mythol. I 248. 272) eine abweichende Hypothese aufgestellt worden, nach der Apollon *Κύννειος* gleich dem *Κυνόρτας* ein 'Beschützer der Hundezucht' gewesen sei.

1) Die Belegstellen für Aphrodite bei Preller-Robert Griech. Mythol. I 349. *Κωλιάς* ist der einzige Naukrarienname, den wir bis jetzt kennen (Bekker An. I 275). Hesych. s. *Κωθ· ηε· γένος ἰθαγενῶν Ἀθήνησι* scheint eine Dublette zu sein.

2) Hesych. s. *Κυννίδαι· γένος Ἀθήνησιν, ἐξ οὗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Κυννίου Ἀπόλλωνος.* Harpokr. s. *Κυννίδαι· Λυκοῦργος ἐν τῇ διαδικασίᾳ Κροκωνιδῶν πρὸς Κοιρωνίδας· γένος ἐστὶ παρ' Ἀθηναίοις οἱ Κυννίδαι* (Phot. Suid. s. *Κυννίδαι*). Bekker An. I 274 *Κυννίδαι· γένος ἱερὸν Ἀθήνησιν ἀπὸ Κύννου ἢ Κυννίδου ἥρωος* (Et. M. s. *Κυννίδαι*). Hesych. Phot. Suid. s. *Κύννειος Ἀπόλλων.*

Die erstere Auffassung darf heute wohl als abgethan gelten.[1]) Sie ist, wie Robert richtig hervorhebt, sprachlich unmöglich. Allein auch die von Robert gegebene Deutung scheint mir bei genauerer Prüfung nicht haltbar zu sein. Sehen wir vorläufig vom Beinamen ab, so steht Apollon freilich, wenn auch in viel geringerem Masse als seine Schwester Artemis, als *ἀγραῖος* oder *ἀγρευτάς* in Beziehung zu Hunden und Wild. Doch genügen diese durchaus allgemeinen, nirgends stärker hervortretenden Berührungspunkte noch keineswegs, einen 'Hundeapoll' zu construiren, ebensowenig wie wir berechtigt sind, aus dem Umstande, dass jemand einmal einen broncenen Hasen dem Apollon als Jagdbeute geweiht hat (IGA 385), einen 'Hasenapoll' zu fingiren. Ganz anders steht es mit dem lakonischen *Κυνόρτας*, dessen Beziehungen zum Hunde unverkennbar sind: sein Name bedeutet 'Hundehetzer', wie ihn v. Wilamowitz correct übersetzt (Isyllos 87). So passt derselbe vorzüglich für einen der kalydonischen Jäger (Françoisvase). Näher zu analysiren vermag ich die Beziehung dieses Helden zum Hunde freilich ebensowenig, wie die ganz analoge des *Μαλεάτας*, zu dem uns der Kynortas hinüberleitet. Hier in dem mit Apollon nahe verwandten Asklepioskreise spielt der Hund überhaupt eine bedeutsame Rolle. Bekannt ist, dass das Heiligthum des Apollon Maleatas sich auf dem Berge *Κυνόρτιον* bei Epidauros befand (Paus. II 27, 7) und demselben Maleates in *Κυνουρία* besondere Verehrung erwiesen wurde (Röhl IGA 57. Julius Mitth. d. arch. Inst. III 18). Damit steht in unverkennbarem Zusammenhang, dass die unlängst im Asklepiosheiligthum des Peiraieus gefundenen Opfervorschriften neben den Tempelgottheiten auch den 'Hunden' und ihren 'Wärtern' (*κυσὶν καὶ κυνηγέταις*) zu opfern vorschreiben (CIA II 1651).[2]) Die nämliche Beziehung zum Hunde, hier mehr oder weniger prägnant hervortretend, findet sich dann noch in einigen merkwürdigen und bisher nicht aufgeklärten Culten Attikas, zu denen der des Herakles auf dem *Κυνόσαργες* und der des Poseidon *Κυνάδης* zu rechnen sind.[3]) Dass auch das Alterthum diese Namen so aufgefasst hat, zeigt die aitiologische Legende vom *λευκὸς κύων*, der das Opferfleisch vom Altar raubt (Suid. s. *Κυνόσαργες*). Vom *Κυνάδης* wissen wir freilich nicht

1) Wie Welcker urtheilen noch A. Mommsen (Heortol. 103) E. Maass (Analecta Eratosthenica 122) A. Milchhöfer (Ueber den att. Apollon 59) und Roscher (Apollon und Mars 58).

2) Vgl. Platon Kock CAF I 648. A. Furtwängler Sammlung Sabouroff I 25.

3) Auch die Hesychiosglosse *Κυνετίαν· ἤτοι Ἄρεως κέρην. ἢ Ἀθηνᾶν· ἢ Πειθά* ist vielleicht in diesen Zusammenhang zu ziehen.

mehr, als dass er in Attika verehrt worden ist (Hesychios s. *Κυνάδης· Ποσειδῶν· Ἀθήνησιν τιμᾶται*). In allen diesen Fällen ergeben sich die Beziehungen zum Hunde theils aus dem Cultus theils aus den Beinamen der betreffenden Götter oder Heroen. Gilt das auch vom *Ἀπόλλων Κύννειος*?

Ich muss diese Frage entschieden und zwar auf Grund inschriftlicher Autorität verneinen. Auf einem korinthischen Votivsteine (CIG I 1102) ist die authentische Schreibung des Wortes erhalten, durch welche die bei den Schriftstellern schwankende Orthographie gesichert wird: da der Name des Gottes in der Inschrift mit Doppel-*ν* geschrieben wird, so ist an einen Zusammenhang mit dem Stamm *κυν-* ohne Verletzung der Grammatik nicht zu denken.[1]) *Κύννειος* ist offenbar nichts weiter, als eine adjectivische Ableitung von *Κύννης*, einem guten attischen Eigennamen, dem regelrecht gebildeten Masculinum zu dem in Attika und auch anderwärts gebräuchlichen Frauennamen *Κύννα*. Dieser *Κύννης* ist aber, wie ausdrücklich überliefert wird, Stammvater der *Κυννίδαι* (Bekker An. I 274) und Sohn des Apollon (Phot. s. *Κύννειος· Ἀπόλλων Ἀθήνησι οὕτω λεγόμενος, ὃν ἱδρύσατο Κύννης, Ἀπόλλωνος καὶ Παρνηθίας νύμφης, ὡς Σωκράτης ἐν ιβ'*).[2]) Näheres erfahren wir über ihn aus Stephanus von Byzanz s. *Κύννα· πολίχνιον πλησίον Ἡρακλείας, ἀπὸ μιᾶς τῶν Ἀμαζόνων ἢ Κύννου τοῦ ἀδελφοῦ Κοίου*. Das Fehlen einer genaueren Bestimmung und die Verbindung mit den Amazonen lehrt, dass hier das pontische Herakleia gemeint ist. Als Stifter des in der Nähe dieser Stadt gelegenen *πολίχνιον* gilt der Titane *Κύννης*, ein göttlicher Riese wie sein Bruder *Κοῖος* oder *Πάλλας* von *Παλλήνη*, dessen Reich die nördlichen Ausläufer des Hymettos umfasste. Auch *Κύννης* ist nicht in Asien, sondern in Attika auf dem Hymettos zu Hause, wo er als Ahnherr der *Κυννίδαι* einen alten Gentilcult genoss.[3]) In der bei Sokrates erhaltenen Stammessage

---

1) **Boeckhs** Ergänzungen der korinthischen Inschrift sind aus verschiedenen Gründen unhaltbar. v. **Wilamowitz**, auf dessen Mittheilungen meine Beurtheilung des *Ἀπόλλων Κύννειος* im wesentlichen basirt, ergänzt evident: *Ἀπόλλωνος Κυννεί[ου . . . . .]ς Ἑσ[σ]τια[ίου] ἀνέθη[κε]*. **Bossler** (de gentib. 49) und **Meier** (de gentil. 48) betrachten den *Κύννειος* als den Stammgott der lokrischen Stadt *Κῦνος*, doch schliesst die Orthographie auch zwischen diesen beiden Namen eine Beziehung aus. Vgl. CIG I 863. Die auf Euboia zum Vorschein gekommenen Inschriftreste *Κυν-* gestatten natürlich nach keiner Richtung hin einen Schluss (**Röhl** IGA 372).

2) Gemeint sind die *Ἐπικλήσεις*, deren sechstes Buch bei Athenaios citirt wird (III 111). Der Verfasser derselben wird mit dem *γραμματικὸς Σωκράτης* identisch sein (Et. M. 389, 18).

3) **Mayer** (Giganten und Titanen 63) hat sich durch die korinthische Inschrift verleiten lassen, die Heimath des *Κύννης* (den er übrigens ohne Grund in *Κύννος*

dieses Geschlechtes heisst er ein Sohn des Apollon und einer Nymphe vom Parnes. Er gilt zugleich für den ältesten Verehrer dieses Gottes, dem er auf der Höhe des Gebirges den ersten Altar errichtet haben soll. Von ihm vererbt sich der Cult des *Ἀπόλλων Κύννειος* auf die Kynniden, seine Nachkommen, die deshalb das Priesterthum dieses Gottes verwalten (Hesych. s. *Κυννίδαι· γένος Ἀθήνησιν, ἐξ οὗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Κυννίου Ἀπόλλωνος*).

Von dem bei Photios erhaltenen Bericht des Koers Sokrates ist durch eine Lücke — die wohl den Namen des Autors enthielt — ein zweiter getrennt, in welchem die Geburtslegende dieses Apollon aitiologisch entwickelt wird. Dass in dieselbe, wie bei dem Gleichklang der Worte *Κύννειος* und *κύνειος* von vornherein zu erwarten ist, Hunde hineingezogen werden, kann nicht befremden und ist sachlich von keiner Bedeutung. Denn es liegt auf der Hand, dass die Erzählung von den Hunden lediglich zur Erklärung des Cultnamens erfunden worden ist. Im übrigen haben wir das weit verbreitete Märchen vom ausgesetzten Kinde, das durch Hirten wiedergefunden und der Mutter zugestellt wird. Der Bericht lautet bei Photius: . . . *θεμένης τῆς Λητοῦς τὰ βρέφη ὑπὸ κυνῶν ἁρπασθῆναι· τοῦ κνυζηθμοῦ δὲ* [Wilamowitz. *γὰρ* cod.] *αἰσθομένους κυνηγέτας* [Wilamowitz. *κύνας* cod.] *καὶ ποιμένας ἀνασῶσαι τῇ μητρί. ὀνομασθῆναι οὖν ἐν Ὑμηττῷ ἀπὸ τῶν κυνῶν.* Die Berghöhen des Hymettos, mit denen auch der apollinische Heros Kephalos in Verbindung steht, weisen auf einen ausgebreiteten Apollocultus, der in dieser Gegend einen eigenthümlich ländlichen Charakter trägt. Auf dem Hymettos bringen die Eltern Platons dem Apollon *Νόμιος*, Pan und den Nymphen ihr Opfer dar (Olympiodor vit. Plat. 1), und Pausanias (I 32, 2) weiss hier von einem Höhenaltar des *Ἀπόλλων Προόψιος* zu berichten, der den Beinamen *Ὑμήττιος* geführt zu haben scheint (Hesych. s. *Ὑμήττης* (?) *ἐν Ὑμήττῃ ὁ Ἀπόλλων τιμώμενος*). Hier liegt mitten im Gebirge nicht weit vom Dorfe Vari die von Chandler entdeckte Nymphengrotte, die Archedemos aus Choleidai den Nymphen, Pan und dem *Ἀπόλλων Ἕρσος* geweiht hatte (CIA I 430).[1]) In

umtauft) in den Peloponnes zu verlegen. Die 'Thatsache, dass Korinthisches stark in Attika eingedrungen', will nicht viel besagen, denn sie bleibt, wenn wir sie umkehren, ebenso unanfechtbar, und dass eine athenische Hetäre *Κύννα* geheissen hat, spricht doch schwerlich mehr für die korinthische als für die attische Herkunft des *Κύννης*. Von einer Verehrung des *Ἀπόλλων Κύννειος* bei den Argivern (E. Maass Anal. Eratosth. 122) ist mir nichts bekannt.

1) Karten von Attika Bl. VIII. Text II 30.

genealogischer Hinsicht ist es beachtenswerth, dass die Geliebte des Apollon, die Mutter des *Κύννης*, eine Nymphe vom Parnes ist.[1]) Wir kennen einen *Ἀπόλλων Παρνήσσιος*, in dessen Heiligthum die *Εἰκαδεῖς* ihre Beschlüsse aufstellten (CIA II 609). Nach dem Fundort der Inschrift zu urtheilen, lag das *ἱερόν* dieses Gottes nicht auf dem Parnes, sondern östlich vom Hymettos, in der Nähe des heutigen Dorfes Markopulo. Vielleicht hat also einmal eine Uebertragung des Apollocultes vom Parnes nach der Hymettosgegend stattgefunden.

Der Ort, wo *Ἀπόλλων Κύννειος* in Sonderheit verehrt wurde, lässt sich noch genauer bestimmen. Nach der oben aus Photios angeführten Legende wird das neugeborene Götterkind in einer Schlucht des Hymettos ausgesetzt. Hiermit ist der unmittelbar folgende Bericht aus der Schrift des Krates *περὶ τῶν Ἀθήνησι θυσιῶν* zu combiniren, in welchem, wie es scheint, der Versuch gemacht wird, den *Κύννειος* durch das *θυννεῖον* in Halai zu erläutern. Nach Krates soll nämlich das *Κύννειον*, augenscheinlich ein Opfer für den Apollon *Κύννειος*, aus dem Ertrage des *θυννεῖον* in Halai bestritten worden sein (*τὸ δὲ Κύννειόν ἐστιν Ἀπόλλωνος Κυννείου ἱερὸν τὸ ἐκ τοῦ θυννείου γινόμενον· τοῦτο δέ ἐστι τὸ θυννεῖον Ἁλῆσι· καὶ γίνεται πρόσοδος μεγάλη· ταύτην ἡ πόλις εἰς θυσίαν καταχωρίζει τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Κυννείῳ Ἁλῆνδε, οὗ* [*Ἁλησίου* cod.] *Δημήτριος ὁ βασιλεύς*). In welchem Zusammenhang König Demetrios mit der Sache gestanden hat oder gesetzt worden ist, wissen wir nicht, da das Fragment hier plötzlich abbricht. Der Thunfischfang in Halai war vermuthlich vom Staate verpachtet und der Ertrag, den die Pacht eintrug, der Bestreitung des Apolloopfers angewiesen.[2]) Sowohl hieraus, als auch aus dem Umstande, dass die Stadtbevölkerung zu dem Apollofeste nach Halai hinauspilgerte, geht hervor, dass der Cultus des *Κύννειος* in späterer Zeit staatliche Bedeutung gewonnen hatte. Die bei Photios überlieferte Fassung der Geburtssage des Gottes steht mit

1) Ueber das Nymphenheiligthum auf dem Parnes vgl. Lolling Mitth. d. arch. Inst. V 291.

2) Athen. VII 297 *Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἐν τῷ περὶ λέξεως τοὺς Αἰολέας λέγει θυσίαν ἐπιτελοῦντας τῷ Ποσειδῶνι ὑπὸ τὴν τῶν θύννων ὥραν, ὅταν εὐαγρήσωσι, θύειν τῷ θεῷ τὸν πρῶτον ἁλόντα θύννον, καὶ τὴν θυσίαν ταύτην καλεῖσθαι θυνναῖον. Αἰολέας* v. Wilamowitz Antigonos 174. *ἁλιέας* AC. Ich denke es wird *Ἁλαιέας* zu lesen sein. Ueber die *θυσίαι ἀπὸ μισθωμάτων*: Boeckh-Fränkel Sth. d. Ath. I 268. Verpachtung von Gewässern: CIA I 283. II 1056. Da der Staat, wie es scheint, auch das Einkommen aus Opfern verpachtete (Xen. *πόροι* IV 19), so ist es nicht undenkbar, dass *θυννεῖον* bei Photios dieselbe Bedeutung wie bei Athenaios hat.

der Oertlichkeit dieser Feier in bestem Einklang. Denn unter *Ἁλαί* kann hier nur der bei Aixone gelegene Demos dieses Namens verstanden werden, der sich von den südwestlichen Abhängen des Hymettos bis zur Seeküste hinabzog (Strabon IX 398). Auch die südlichen Ausläufer des Hymettos sind in diesen Cultkreis hineingezogen, denn am Vorgebirge Zoster *θύουσι Ἁλαιεῖς Λητοῖ καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἀπόλλωνι Ζωστηρίῳ* (Steph. Byz. s. *Ζωστήρ*). Ueber den Cultus dieses Gottes ist bisher wenig bekannt.[1]) Wie es scheint, wurde er durch Pyrphoroi verehrt, denn Euripides ist *πυρφόρος τοῦ Ζωστηρίου Ἀπόλλωνος* gewesen (Vita I 15). Ferner zeigt die Sesselinschrift seines Priesters (CIA III 301 *ἱερέως Ἀπόλλωνος Ζωστηρίου*), dass der Cult dieses Gottes in Athen staatliche Pflege genoss. Auch Pausanias erwähnt auf Zoster Altäre der Leto und ihrer Kinder: I 31, 1 *ἐν Ζωστῆρι δὲ ἐπὶ θαλάσσης βωμὸς Ἀθηνᾶς καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Λητοῦς. τεκεῖν μὲν οὖν Λητὼ τοὺς παῖδας ἐνταῦθα οὔ φασι, λύσασθαι δὲ τὸν ζωστῆρα ὡς τεξομένην καὶ τῷ χωρίῳ διὰ τοῦτο γενέσθαι τὸ ὄνομα.* Wir haben hier die aus der delischen Rede des Hypereides geflossene Fassung der attischen Geburtslegende des Apollon, einer Sage, die in mehrfacher Beziehung merkwürdig ist. Nach Hypereides (fr. 70 Blass), dessen Erzählung Quelle für die Späteren ist, wendet sich die schwangere, von der eifersüchtigen Himmelskönigin über Meere und Lande gehetzte Leto nach Attika, um auf dem Vorgebirge *Ζωστήρ* ihren Gürtel zu lösen und die Stunde ihrer Geburt zu erwarten.[2]) Nicht das meerumwogte Felseneiland der Delier, sondern attischer Boden ist's, wo das göttliche Zwillingspaar Apollon und Artemis das Licht der Welt erblickt. Eine Gebirgsschlucht im Hymettos, in der die geängstigte Mutter die Neugeborenen aussetzt, ist ihre früheste Wiege. Hier zollen ihnen attische Genneten die erste Verehrung und errichten dem Apollon auf der Höhe des heimathlichen Gebirges ein Heiligthum. Fortan bleibt der Cultus dieses Gottes in den Händen des Geschlechtes,

---

1) In Italien gab's einen Berg *Ζωστηρίου κλιτύς*, auf dem ein Apollotempel errichtet war (Tz. Lyk. Al. 1278).

2) Wenn Hypereides den Apollon trotzdem auf Delos geboren werden lässt (Schol. Arist. I 157), so liegt es auf der Hand, dass er zwei sich ursprünglich ausschliessende Sagenwendungen künstlich zu verquicken sucht. Sowohl G. Gilbert (Deliaca 10) als auch Lebègue (Recherches sur Délos 224) haben den Charakter der attischen Localsage missverstanden. Eine Spur ihrer genuinen Fassung findet sich noch bei Steph. Byz. s. *Τεγύρα· Σῆμος δ' ὁ Δήλιος· τὴν Ἀπόλλωνος γένεσιν οἱ μὲν ἐν Λυκίᾳ, οἱ δ' ἐν Δήλῳ, οἱ δ' ἐν Ζωστῆρι τῆς Ἀττικῆς, οἱ δ' ἐν Τεγύρᾳ τῆς Βοιωτίας φασίν.*

das ihn zuerst gepflegt hatte. Diese Beschränkung bei der Verehrung eines so allgemeinen Gottes wie Apollon und die Localisirung seiner Cultsage in der Gegend, wo die Stammburg der Kynniden lag, deuten darauf hin, dass der Gentilcult dieses Geschlechtes ursprünglich wohl nicht dem Apollon, sondern dem Heros *Κύννης* gegolten hat, einem gewaltigen, auf dem Hymettos hausenden Riesen der attischen Vorzeit, auf den die *Κυννίδαι* ihren Ursprung zurückführten. Ursprünglich ein Sohn des Apollon und Stifter seines Cultes, scheint derselbe erst im Laufe der Zeit mit dem Gotte zu einem Wesen verwachsen zu sein. Als *Ἀπόλλων Κύννειος* erhält er nunmehr Leto zur Mutter, die in der Sage nach Attika wandern muss, um hier dem Gotte das Leben zu schenken. Diese Concurrenzsage der Athener, die den Ruhm des Kynthos auf den Hymettos übertrug, kann in keinem Fall auf hohes Alter Anspruch erheben.

Aus Attika ist der Cult des Apollon *Κύννειος* über den Isthmos in den Peloponnes gedrungen. Wir können ihn, freilich erst in später Zeit, in Korinth nachweisen. Auch in Kleinasien hat seine Verehrung Wurzeln gefasst, denn Prusias zerstörte in der aiolischen Stadt Temnos ein *τέμενος τοῦ Κυννείου Ἀπόλλωνος* (Polyb. XXXII 25). Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die handschriftliche Lesart *Κυνίου* das Richtige bietet und hier ein Apollon aus der lydischen Stadt Kyne zu verstehen ist (St. B. s. *Κυνή· πόλις Λυδίας· ἐθνικὸν Κύνιος*).

XAPIΔAI.

Wie der Cultus des Kekrops, so ist auch der seines mythischen Nachfolgers Kranaos von einem alten Adelsgeschlecht verwaltet worden. Die Kenntniss dieser Thatsache verdanken wir der Angabe des Hesychios s. *Χαρίδαι· γένος ἐξ οὗ ἱερεὺς τοῦ Κραναοῦ.* Sonst wird der Name dieses Geschlechtes nirgends erwähnt.[1]) Bossler (de gentib. sac. 18) weist demselben ohne jeden Grund pelasgischen Ursprung zu. Bei dem gänzlichen Mangel authentischer Nachrichten lässt es sich nicht einmal entscheiden, ob der von den Chariden gepflegte Cultus des Kranaos Staats- oder Demencult gewesen ist. Für letzteres sprechen die Nachrichten, die Pausanias uns über die Lebensschicksale dieses Königs erhalten hat: I 31, 3 *Κραναὸν δὲ τὸν βασιλεύσαντα Ἀθηναίων ὅτι μὲν ἐξέβαλεν Ἀμφικτύων κηδεστὴν ὄντα, ἔτι πρότερον*

---

1) Pindar (Nem. VIII 46) nennt ein aiginetisches Adelsgeschlecht *Χαριάδαι*.

(I 2, 6) *εἴρηταί μοι· φυγόντα δὲ αὐτὸν σὺν τοῖς στασιώταις ἐς τὸν δῆμον τὸν Λαμπτρέα ἀποθανεῖν τε αὐτοῦ καὶ ταφῆναί φασι· καὶ ἔστι καὶ ἐς ἐμὲ ἐν τοῖς Λαμπτρεῦσι Κραναοῦ μνῆμα.* Nach Apollodor soll Kranaos nur Töchter gezeugt haben (III 14, 5 *γήμας ἐκ Λακεδαίμονος Πεδιάδα τὴν Μύνητος ἐγέννησε Κραναὴν καὶ Κραναίχμην καὶ Ἀτθίδα*). Die nach ihm benannte Phyle *Κραναΐς* (Poll. VIII 109) ist natürlich ebenso wie ihre daselbst aufgezählten Namensschwestern nur eine schematische Spielerei mit mythologischen Personificationen. Dasselbe gilt von den *Κραναοί* Herodots (VIII 44).

ΒΡΥΤΙΔΑΙ.

Unsere Quelle für die Kenntniss dieses Geschlechtes ist die unter Demosthenes' Namen überlieferte Rede gegen Neaira. Auf ihr fussen auch die Angaben der Lexicographen (Harpokration s. *Βρυτίδαι· ὄνομα γένους Ἀττικοῦ. Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Νεαίρας*, ausgeschrieben von Suid. s. *Βρυτίδαι*).[1]) Als Genneten dieses Geschlechtes lernen wir aus der Rede (59) Phrastor aus Aigilia kennen, der eine Tochter der Neaira geheirathet und einen Sohn aus dieser Ehe in die Phratrie und das Geschlecht der Brytiden eingeführt hatte (*ὡς γὰρ εἰσῆγεν ὁ Φράστωρ εἰς τοὺς φρατέρας τὸν παῖδα . . . καὶ εἰς τοὺς Βρυτίδας, ὧν καὶ αὐτός ἐστιν ὁ Φράστωρ γεννήτης, εἰδότες οἶμαι οἱ γεννῆται τὴν γυναῖκα ἥτις ἦν, . . . ἀποψηφίζονται τοῦ παιδὸς καὶ οὐκ ἐνέγραφον αὐτὸν εἰς σφᾶς αὐτούς*). Ausser dem Aigilieer Phrastor werden in der Zeugenaussage (61) noch sechs Mitglieder des Brytidengeschlechts namhaft gemacht: *Τιμόστρατος Ἑκάληθεν, Ξάνθιππος Ἐροιάδης. Εὐάλκης Φαληρεὺς, Ἄνυτος Λακιάδης, Εὐφράνωρ Αἰγιλιεύς, Νίκιππος Κεφαλῆθεν.* Diese bezeugen sämmtlich, dass sowohl sie als auch Phrastor Angehörige des Geschlechtsverbandes der Brytiden seien (*μαρτυροῦσιν εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ Φράστορα τὸν Αἰγιλιέα τῶν γεννητῶν, οἳ καλοῦνται Βρυτίδαι*).[2]) Es ist bemerkenswerth, dass

---

1) Auch Hesychios kennt das Geschlecht: s. *Βρυτίνας· γένος παρὰ Ἀθηναίοις.* s. *Βαρθεῖ· γένος.* Auch *Βρύθακες· αἱ χιτῶνες βομβύκινοι· ἢ γένος ἰθαγενῶν* dürfte hierhergehören. Bekanntlich sind solche Wiederholungen im Hesychios nicht selten.

2) Die Ausführlichkeit der Diction ist durch den iuristischen Charakter dieses Zeugnisses genügend motivirt, weswegen zu der Behauptung: 'Nomen (*Βρυτίδαι*) aut non admodum in usu fuisse aut habuisse aliquid, quod rei veritati repugnaret' (Meier de gentil. 39) kein Grund vorliegt.

unter den sieben genannten Mitgliedern des Geschlechtes sechs verschiedenen Gemeinden angehören (nur der Demos Aigilia ist zweimal vertreten).

ΦΥΛΛΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Φυλλίδαι· γένος ἰθαγενῶν.* Meier (de gentil. 52) identificirt dieses Geschlecht, das er willkürlich *Φυλεῖδαι* nennt, mit den bei Photios und Suidas erwähnten *Φιλλεῖδαι* und lässt demgemäss aus demselben die bekannte Priesterin der Demeter und Kore hervorgehen, die mit der Einweihung der eleusinischen Mysten betraut war. Ich finde nichts, was für diese Gleichsetzung spräche. Ebensowenig sehe ich einen Grund, von der bei Hesychios überlieferten Namensform abzuweichen[1]), zumal dieselbe auch durch das Zeugniss des Lexikon Seguerianum bestätigt wird (Bekker An. I 314 *Φυλλίδαι τί ἐστιν; γένος ἱερὸν ἀπὸ Φυλλίδος ἢ Φυλλέως*). Wir haben es, was die Herleitung des Geschlechtes betrifft, hier offenbar nur mit der eigenen Weisheit des Lexicographen zu thun, der ohne eine bestimmte Ueberlieferung vorzufinden (das zeigt sein Schwanken zwischen *Φυλλίς* und *Φυλλεύς*) zwei ungefähr ähnlich lautende Namen aus dem Schatz seiner Sagenkenntniss herauswählte, um sie als mythische Ahnherrn dem Geschlecht vorzuordnen. Man wird ihn deshalb nicht verdammen, denn auch wir handeln nicht anders, wo uns die Ueberlieferung im Stich lässt. *Φυλλίς* ist bekanntlich die Tochter des Bisaltenkönigs Sithon, die Geliebte des Theseiden Akamas.[2]) Dass die *Φυλλίδαι* auf sie ihr Geschlecht zurückgeführt hätten, scheint mir deswegen fraglich, weil meines Wissens kein attisches Adelsgeschlecht eine Frau an die Spitze seines mythischen Stammbaums gestellt hat. Ich möchte daher der anderen Ableitung den Vorzug geben, obwohl wir von einem Heros *Φυλλεύς* sonst nichts wissen.[3])

---

1) Mayer (Giganten und Titanen 29) schreibt dem 'Autochthonengeschlecht der *Φυλλίδαι* oder *Φυλλιάδαι*', ich weiss nicht aus welchem Grunde, thessalischen Ursprung zu.

2) Näheres über die Phyllis- und Akamassage: Quaest. Pisistrateae 72 ff.

3) Pausanias X 10, 1 nennt einen attischen Helden *Φυλεύς*, dessen Statue zusammen mit der des Kodros und Theseus vom Zehnten der marathonischen Beute nach Delphoi geweiht worden sei. Möglicherweise ist der Name desselben mit Doppel-*λ* zu schreiben und in ihm der Stammvater der *Φυλλίδαι* zu sehen.

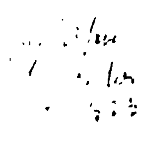
ΚΟΝΕΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Κονεῖδαι· γένος ἰϑαγενῶν.* Für die handschriftliche Lesart *Κονείδη* ist von Welcker (Theognis p. XLIV) *Κονειδεῖς*, von Dindorf (Thesaurus IV 1806) *Κυνίδαι* oder *Κυννίδαι* vorgeschlagen worden. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass *η* aus *αι* verderbt ist und dieses Geschlecht mit dem attischen Heros *Κονείδης* zusammenhängt (Hesych. s. *Κονείδης· Θησέως παιδαγωγὸς καὶ μαΐστωρ*). Ausser Hesychios erwähnt den mythischen Erzieher des Theseus auch Plutarch, der ihn *Κοννίδας* nennt (Thes. 4 *τρεφόμενον δὲ (τὸν Θησέα) ὑπὸ τοῦ Πιτϑέως ἐπιστάτην ἔχειν καὶ παιδαγωγὸν Κοννίδαν, ᾧ μέχρι νῦν Ἀϑηναῖοι μιᾷ πρότερον ἡμέρᾳ τῶν Θησέων κριὸν ἐναγίζουσι*). Das Geschlecht ist noch in keine Sammlung aufgenommen.

ΚΟΛΛΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Κολλίδαι· γένος ἰϑαγενῶν.* Der Name dieses Geschlechtes ist eine patronyme Bildung zum Mannesnamen *Κόλλος*.[1]) Nach Analogie der *Βακχίδαι* und *Βακχιάδαι* könnte man die attischen *Κολλίδαι* auch neben die *Κολιάδαι* stellen, ein ithakesisches Adelsgeschlecht, das seinen Ursprung auf den göttlichen Sauhirten der Odyssee zurückführte.[2]) Die Geschlechtslegende derselben ist uns von Aristoteles (wahrscheinlich aus der *Ἰϑακησίων πολιτεία*) bei Plut. quaest. graec. 14 erhalten: *τοὺς δὲ περὶ Εὔμαιον ἐλευϑερώσας ὁ Τηλέμαχος κατέμιξεν εἰς τοὺς πολίτας καὶ τὸ γένος ἐστὶ Κολιαδῶν.* Bekanntlich finden sich auch sonst in den Genealogien der attischen Adelsgeschlechter Beziehungen zur ithakesischen Heldensage. Weniger naheliegend scheint es mir, die *Κολλίδαι* mit dem städtischen Demos *Κολλυτός* in Verbindung zu bringen (v. Wilamowitz Hermes XXII 125 A. 1).

ΠΟΙΜΕΝΙΔΑΙ. Demeter 818



Nach Hesychios galt der Gentilcultus der Poimeniden der Demeter (*Ποιμενίδαι· γένος ἐξ οὗ ὁ τῆς Δήμητρος ἱερεύς*). Das Geschlecht wird nur an dieser Stelle erwähnt. Man hat die *Ποιμενίδαι* mit den *Αἰγικορεῖς* zusammengebracht, doch ist der Name und die Bedeutung

1) Demognetos *περὶ Κνιδίων* bei Herodian II 918 L. erwähnt einen *Κόλλος* als Sohn des *Σκῖρος*.

2) Gegen diese Zusammenstellung spricht freilich das Doppel-*λ* im Namen des attischen Geschlechtes.

der letzteren so dunkel, dass es besser scheint, keine Hypothese an dieselben zu knüpfen. Wie **Meier** (de gentil. 50) auf einen Zusammenhang der Poimeniden mit der altboiotischen Stadt *Ποιμανδρία* verfallen konnte, ist mir gänzlich unverständlich. Der Gentilgottesdienst der Poimeniden kann ebensogut in Eleusis wie an einem anderen Orte Attikas seine Stätte gehabt haben. Wir kennen von Demeterfesten ausser den Thesmophorien und Eleusinien die *Δημήτρια* (Pollux I 37. Hesych. s. *μόροττον*) und *Ἐπικλείδια* (Hesych.), an denen der Geschlechtspriester der Poimeniden möglicherweise functionirt hat. Als Stammvater des Geschlechtes dürfte *Ποιμήν*, ein Sohn des Herakles und der Dardanis, gegolten haben (Andron Schol. Apoll. Rh. II 354).

ΧΙΜΑΡΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Χιμαρίδαι· γένος τι Ἀθήνησιν.* Die Genneten dieses Geschlechtes werden als ihren Ahnherrn einen Heros *Χίμαρος* verehrt haben (*Χίμαρος* als Eigenname bei Suid. s. *Ἐπίχαρμος*).

ΔΙΟΓΕΝΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Διογενίδαι· γένος Ἀθήνησι ἰθαγενῶν.* **Meier** de gentil. 40: ‘unde dicti sint ignoratur’. Vgl. Paus. I 38, 3. Apoll. III 15, 1. Eustath. 303, 8. C. **Keil** (Philol. XXIII 594) hätte bei der Erwähnung des *ἱερεὺς Διογένους* (CIA III 299. 300) die Hesychiosglosse nicht heranziehen sollen, denn das attische *γένος* hat mit dem makedonischen Phrurarchen Diogenes schwerlich etwas zu schaffen gehabt. Ueber letzteren vgl. U. **Köhler** Hermes VII 1 ff.

ΦΡΑΣΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Φράσις· λέξις, διάλογος, ἑρμηνεία. Φρασίδαι· γένος Ἀθήνησι* [Palmerius. *Φράσις δὲ γένος Ἀθήνησι* cod.]. Mag man auch nach Analogie der *Φήμη* (Paus. I 17, 1) an eine Personification der *Φράσις* glauben, so wird man sich doch schwerlich dazu verstehen, mit **Meier** (de gentil. 53) dieser Göttin einen Gentilcult zuzuerkennen. Nach Asklepiades hiess einer der Söhne des Neleus *Φράσις* (Schol. Apoll. Rh. I 152), auf den die attischen *Φρασίδαι* möglicherweise ihren Ursprung zurückführten. Auch ist es denkbar, dass dieselben *Φράσιμος*, den Vater der Praxithea (Apoll. III 15, 1), als ihren Ahnherrn verehrt haben.

ΑΝΤΑΓΟΡΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Ἀνταγορίδαι·* [*Ἀνταγορίδας* cod.] *γένος Ἀθήνησιν.* Das Geschlecht war möglicherweise koischen Ursprunges (Plut. qu. graec. 58. Herod. XI 76. Paus. III 4, 9).

ΣΠΕΥΣΑΝΔΡΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Σπευσανδρίδαι· γένος ἰθαγενῶν.* Der Geschlechtsname ist eine patronyme Bildung zu *Σπεύσανδρος,* einem in Attika gebräuchlichen Mannesnamen.

ΖΕΥΞΑΝΤΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Ζευξαντίδαι· γένος ἰθαγενῶν παρὰ Ἀθηναίοις.* Ueber den Stammvater dieses Geschlechtes weiss ich nichts zu sagen. Der Name steht bis jetzt ganz vereinzelt da.

ΧΑΛΚΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Χαλκίδαι· γένος.* Als mythischer Ahnherr dieses Geschlechtes wird *Χάλκων* gegolten haben, in der Sage ein Sohn des Atheners *Μητίων* (Schol. *B* 536). Möglicherweise sind die *Χαλκίδαι* aus Euboia eingewandert (S. 163).

ΠΑΡΟΙΚΟΙ.

Hesychios s. *Πάροικοι· γένος τι Ἀθήνησιν.* Der Name ist möglicherweise corrupt, denn er steht zwischen *παρικτόν* und *παριλλαίνουσι* und kehrt zudem an seinem richtigen Platz wieder (*πάροικοι· ξένοι, παρεπίδημοι*). Doch will das bei Hesychios nicht viel besagen.

ΑΙΓΕΙΡΟΤΟΜΟΙ.

Hesychios s. *Αἰγειροτόμοι· ἰθαγενεῖς τινες Ἀθήνησι.* Der Name verkündet deutlich den Ursprung dieses Geschlechtes. Wir kennen einen Heros *Αἴγειρος,* den dasselbe aber schwerlich verehrt haben wird.

ΦΡΕΩΡΥΧΟΙ.

Hesychios s. *Φρεωρύχοι· γένος Ἀθήνησιν ἢ οἱ τὰ φρέατα ὀρύσσοντες.* Der Titel einer Komödie des Philyllios lautete *Φρεωρύχος* (Kock CAF I 786). Vgl. die interessanten Bestimmungen über das Brunnengraben in Attika bei Plut. Sol. 23.

ΠΥΡΡΗΤΙΑΔΑΙ.

CIA IV p. 102 *Λεώβιος* (?) *ἐπ|οίησεν Πυρ(ρ)ε(η)|τιάδης*. Die hochalterthümliche Inschrift ist auf der Burg gefunden und von Lolling abgeschrieben worden. Kirchhoff: 'Nomen in fine additum, quod qua ratione legendum sit non liquet, gentis notionem continere conicias'. Zum Vergleich lässt sich der Gigantenname *Πυρετός* (Ov. met. XII 449) und der Mannesname *Πυρετίδης* (Isaios III 18. 26) heranziehen.

ΟΙΚΑΤΑΙ.

Dieses Geschlecht wird in einer Kaufurkunde des vierten Jahrhunderts v. Chr. erwähnt: CIA II 785 ΟΙΚΛΤΩΝ *ἐπιμελητὴς Στράτων Μνησιφάνους Κοθωκίδης ἀπέδοτο χωρίον ἐγ Κοθωκιδῶν. ὠνη(τὴς) Στράτων Μνησιφάνους Κοθω(κίδης) Ἑκατοστὴ* Ͱ. Straton des Mnesiphanes Sohn aus Kothokidai ist nach diesem Contract zugleich Verkäufer und Käufer, das erstere im Namen seines Geschlechtes, das letztere in seinem eigenen. Ausser den *Οἰκάται* werden in der genannten Inschrift von Geschlechtern noch die *Ἀφειδαντίδαι* erwähnt (S. 169). Ein strikter Beweis, dass diese beiden Körperschaften attische *γένη* gewesen sind, lässt sich übrigens nicht führen.

ΖΑΚΥΑΔΑΙ.

CIA II 1062 *ὅρος ἱεροῦ Τριτοπατρέων Ζακυαδῶ[ν*. U. Köhler Mitth. d. arch. Inst. IV 287. Das Wesen der Gottheiten, denen das Heiligthum der Zakyaden errichtet war, ist noch nicht aufgeklärt. Die Wahrscheinlichkeit, dass letztere ein *γένος* waren, ist meiner Meinung nach mindestens ebenso gross, wie die, dass sie eine Phratrie bildeten.

ΤΙΜΟΔΗΜΙΔΑΙ.

Pind. Nem. II 25 *Ἀχάρναι δὲ παλαίφατον | εὐάνορες· ὅσσα δ' ἀμφ' ἀέθλοις, | Τιμοδημίδαι ἐξοχώτατοι προλέγονται, | παρὰ μὲν ὑψιμέδοντι Παρνασῷ τέσσαρας ἐξ ἀέθλων νίκας ἐκόμιξαν*. Die Ode ist an den auf Salamis ansässigen Athener Timodemos, den Sohn des Timonoos aus Acharnai, gerichtet.[1]) Ein Acharner Timodemos erscheint CIA II 1347. Ob die *Τιμοδημίδαι* in staatsrechtlichem Sinne ein attisches *γένος* waren oder nur eine Familiengruppe bildeten, wage ich nicht zu entscheiden.

1) Vgl. Asklepiades Schol. Pind. Nem. II 19. v. Wilamowitz Hermes XII 342. Quaest. Pisistr. 47.

ΠΑΜΦΙΔΑΙ.

Hesychios s. *Παμφίδες· γυναῖκες Ἀθήνησιν ἀπὸ Πάμφου τὸ γένος ἔχουσαι.* Nach der bekannten Analogie von *Ἡσυχίδαι* und *Ἡσυχίδες* (Kallimachos II 123) darf man aus den Worten des Lexicographen wohl auf ein attisches Geschlecht Namens *Παμφίδαι* schliessen, das als seinen Ahnherrn den mythischen Hymnendichter *Πάμφως* verehrte.

ΛΑΞΑΔΑΙ.

Hesychios s. *Λαξάδαι· . . . . . Ἀθήνησι.* Nach Analogie der anderen Glossen wird man annehmen dürfen, dass *γένος ἰθαγενῶν* ausgefallen ist.

IV.

PATRONYME DEMENNAMEN.

Ich füge anhangsweise eine Verzeichniss der patronymen Demennamen bei, die vermuthlich alten Adelsgeschlechtern entnommen sind. Manche von ihnen mögen freilich blosse Analogiebildungen sein.

ΑΓΡΙΑΔΑΙ. Bekker An. I 348. Als Demos sonst nicht nachweisbar und sehr zweifelhaft. Der Name ist möglicherweise aus *Αὐρίδαι* oder *Ἐροιάδαι* entstellt.

ΑΙΘΑΛΙΔΑΙ. Nordöstlich von Kypseli. Milchhöfer Text zu d. Karten Attikas II 39. Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1887, 10. Mitth. d. arch. Instit. XIII 355, 685. 686.

ΑΥΡΙΔΑΙ. Man wird sie, wie die meisten Gemeinden der Hippothontis, westlich von Athen zu suchen haben, womit die Fundorte der Grabinschriften stimmen (Milchhöfer).

ΔΑΙΔΑΛΙΔΑΙ. Milchhöfer Text II 39.

ΕΙΡΕΣΙΔΑΙ. Die Lage der Gemeinde bestimmt sich durch Diog. Laert. III 42.

ΕΠΙΕΙΚΙΔΑΙ. In der Ebene von Athen, wie alle Demen der Kekropis (Milchhöfer).

ΕΡΟΙΑΔΑΙ. Milchhöfer Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1887, 10.

ΕΥΝΟΣΤΙΔΑΙ. Diokles *ἐν τῷ περὶ ἡρώων συντάγματι* bei Plut. qu. graec. 40. Ross Demen 12. v. Wilamowitz Hermes XXI 110.

ΕΥΠΥΡΙΔΑΙ. Milchhöfer Text II 39. v. Wilamowitz Hermes XXII 122 A. 1.

ΕΧΕΛΙΔΑΙ. Milchhöfer Text I 36. II 6. H. Sauppe Gött. Anz. 1881, 1486. Der Eponymos der *Ἐχελίδαι* ist *Ἔχελος* oder *Ἐχέλας*: Quaest. Pisistr. 79 A. 1.

ΘΥΜΟΙΤΑΔΑΙ. Plut. Thes. 19. [Sol. 9] Quaest. Pisistr. 13. Milchhöfer Text II 10.

ΙΠΠΟΤΟΜΑΔΑΙ. Nach Milchhöfers brieflicher Mittheilung im westlichen Attika zu suchen.

ΙΦΙΣΤΙΑΔΑΙ. Milchhöfer Text II 39. Sitzungsb. d. Berl. Ak. 1887, 10.

ΚΕΙΡΙΑΔΑΙ. *Διόδωρος ἐν τῷ περὶ τῶν δήμων* bei Harp. s. *Κειριάδης*. Bekker An. I 219. Suid. s. *βάραθρον*. v. Wilamowitz Hermes XXII 122.

ΚΟΘΩΚΙΔΑΙ. Die Lage ist noch nicht festgestellt. v. Wilamowitz Hermes XXII 124 A. 1. Milchhöfer Mitth. d. arch. Instit. XII 327, 480. Schliemann Mitth. d. arch. Inst. XIII 429.

ΚΡΩΠΙΔΑΙ. Milchhöfer Text II 39. Mitth. d. arch. Instit. XIII 346, 586.

ΚΥΔΑΝΤΙΔΑΙ. CIA II 785. 848.

ΚΥΡΤΕΙΔΑΙ. Hesych. s. *Κυρτιάδαι· δῆμος τῆς Ἀκαμαντίδος φυλῆς*. Ross Demen 81.

ΛΑΚΙΑΔΑΙ. Paus. I 37, 2. Milchhöfer Text II 16.

ΠΑΜΒΩΤΑΔΑΙ. Ross Demen 90. Lage unbekannt.

ΠΕΡΙΘΟΙΔΑΙ. Milchhöfer Text II 16.

ΠΕΡΡΙΔΑΙ. Hesych. s. *Περρίδαι· τῆς Ἀττικῆς δῆμος ἐν Ἀφίδναις·* Paus. II 18, 1.

ΡΑΚΙΔΑΙ. Phot. s. *Ῥακίδαι· δῆμος Ἀκαμαντίδος*. Lage unbekannt.

ΣΚΑΜΒΩΝΙΔΑΙ. CIA III 61 a. II 26. v. Wilamowitz Kydathen 146. Hermes XXII 122.

ΣΥΒΡΙΔΑΙ. Milchhöfer Mitth. d. arch. Instit. XII 329, 489. 490.

ΤΥΡΜΕΙΔΑΙ. Ross Demen 99. Lage unbekannt.

ΥΒΑΔΑΙ. Ross Demen 99. Lage unbekannt.

ΧΟΛΛΕΙΔΑΙ. CIA I 430. Wie mir Milchhöfer mittheilt, giebt's bei Markopulo eine Stätte Chollidás, doch ist hier für einen Demos kein Platz. Die Lage der Gemeinde lässt sich noch nicht sicher bestimmen.

ΨΑΦΙΔΑΙ. In der Oropia gelegen. v. Wilamowitz Hermes XXI 108.

V.
GENEALOGISCHE TABELLEN.

1.
Buzygen.

Ariphron I — **Hippokrates I**
Xanthippos I ∾ **Agariste**

Perikles I — **Tochter** — **Ariphron II**

Perikles II (S. d. Aspasia) — **Xanthippos II** — **Paralos** — **Hippokrates II**

Telesippos — **Demophon** — **Perikles III**

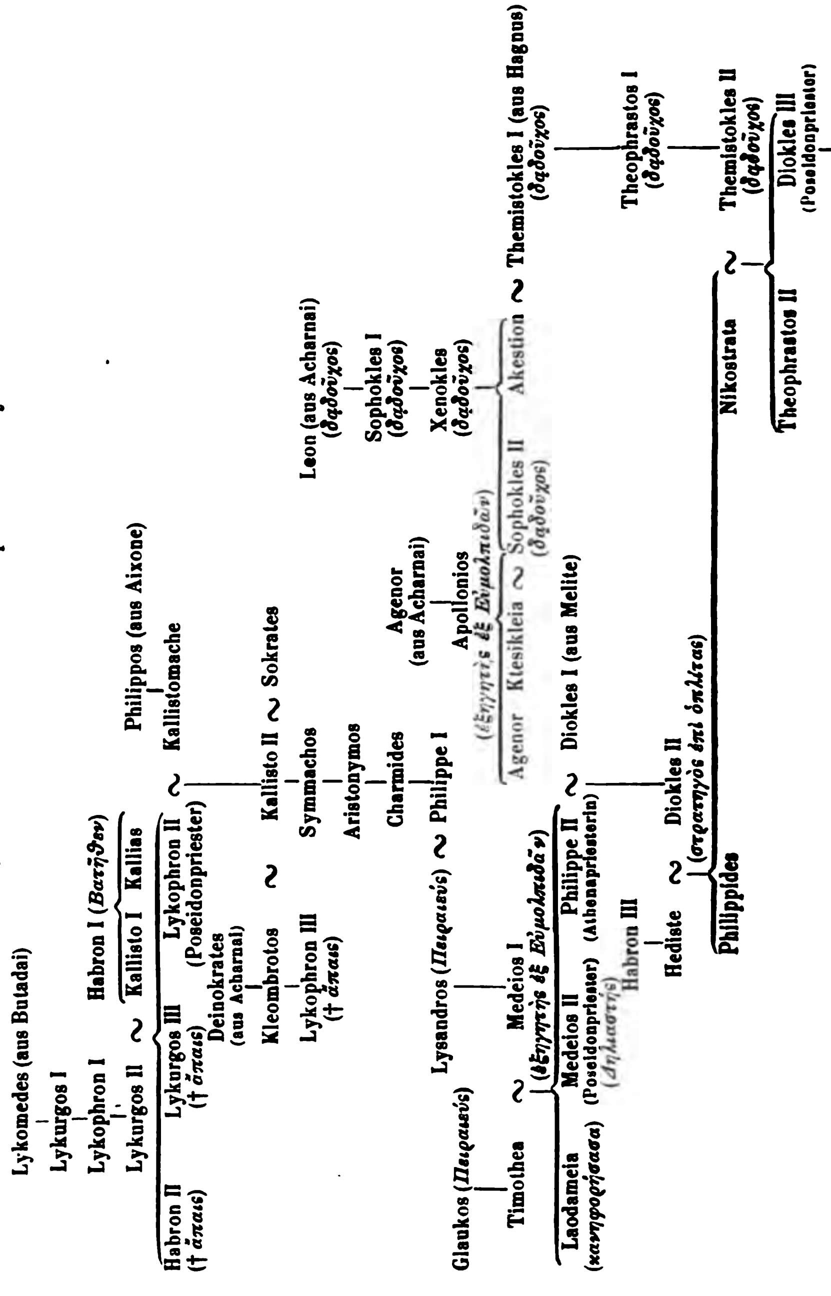
2.
Eupatriden.

Kleinias I
Megakles — **Alkibiades I**
Hipponikos — **Deinomache** ∾ **Kleinias II** — **Axiochos**
Kallias — **Hipparete** ∾ **Alkibiades II** — **Kleinias III** — **Kleinias IV** — **Alkibiades III**
Hipponikos ∾ **Tochter** — **Alkibiades IV** — **Leotychides** (S. der Timaia)

3.
Eumolpiden
(Ἐφ. Ἀρχ. 1883, 142. 1885, 147).

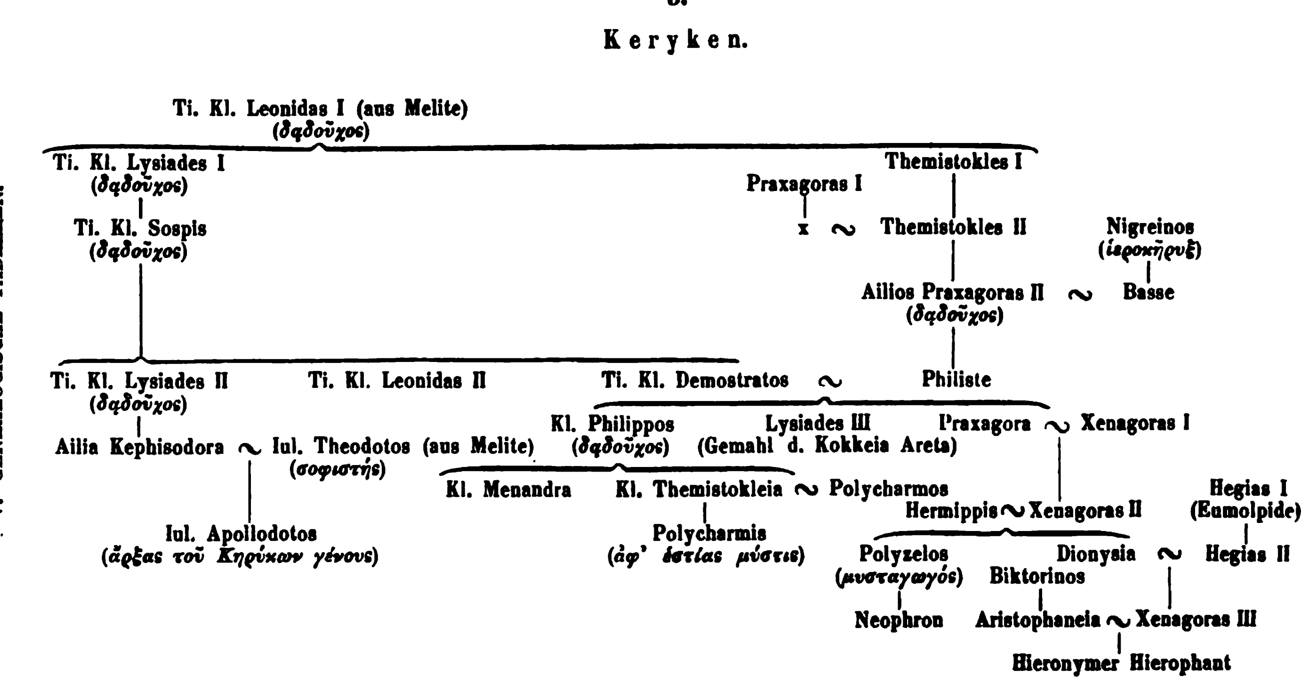
Eisaios I (Lehrer Hadrians)
Eisaios II (Rhetor) — **x**
Römischer Senator
Eisidote (Hierophantin)
Euneike I ∾ **Zoilos** — **Glaukos I** (Hierophant) — **Kallaischros I** (Philosoph)
Thalia ∾ **Kallaischros II** — **Glaukos II**
Euneike II (Hierophantin)

4. Eteobutaden Eumolpiden Keryken



5.

Keryken.



Ti. Kl. Leonidas I (aus Melite)
(δᾳδοῦχος)
Ti. Kl. Lysiades I
(δᾳδοῦχος)
Ti. Kl. Sospis
(δᾳδοῦχος)
Themistokles I
Praxagoras I
x ∾ Themistokles II
Nigreinos
(ἱεροκῆρυξ)
Ailios Praxagoras II ∾ Basse
(δᾳδοῦχος)
Ti. Kl. Lysiades II
(δᾳδοῦχος)
Ti. Kl. Leonidas II
Ti. Kl. Demostratos ∾ Philiste
Ailia Kephisodora ∾ Iul. Theodotos (aus Melite)
(σοφιστής)
Kl. Philippos
(δᾳδοῦχος)
Lysiades III
(Gemahl d. Kokkeia Areta)
Praxagora ∾ Xenagoras I
Kl. Menandra
Kl. Themistokleia ∾ Polycharmos
Hermippis ∾ Xenagoras II
Hegias I
(Eumolpide)
Iul. Apollodotos
(ἄρξας τοῦ Κηρύκων γένους)
Polycharmis
(ἀφ' ἑστίας μύστις)
Polyzelos
(μυσταγωγός)
Dionysia ∾ Hegias II
Biktorinos
Neophron
Aristophaneia ∾ Xenagoras III
Hieronymer Hierophant

6. Philaiden.

Zeus — Skiron

Alkathoos — Aiakos ~ Endeis

Koronos — Eriboia ~ Telamon ~ Glauke

Lysidike ~ Aias ~ Tekmessa

Philaios — Eurysakes

Daiklos

Epilykos

Akestor

Agenor

Olios

Lykes

Typhon

Laios

Agamestor

Tisandros

Hippokleides ? Kypselos ~ x ~ Stesagoras I

Miltiades I — Kimon I (Koalemos) — Oloros

Stesagoras II — Miltiades II ~ Hegesipyle

Halimusier ~ Tochter — Metiochos — Kimon II — Elpinike ~ Kallias

Oloros — Lakedaimonios — Eleios — Thessalos

Thukydides

Timotheos

7. Alkmeoniden. Paioniden. Medontiden.

Neleus

Nestor — Periklymenos

Thrasymedes — Antilochos — Peisistratos — Penthilos

Sillos — Paion — Peisistratos — Boros

Alkmeon I — Paioniden — ? Peisistratiden — Andropompos

Melanthos

Megakles I — Kodros

Alkmeon II — Kleisthenes — Medon — Neleus — Androklos

Megakles II ~ Agariste I — Medontiden — ? Androkleiden

Frau des Peisistratos — Kleisthenes — Hippokrates

Megakles III — Megakles IV — Agariste II ~ Xanthippos

Kleinias ~ Deinomache — ? Euryptolemos — Perikles (Buzyge)

Alkibiades (Eupatride) — Isodike ~ Kimon (Philaide)

Thessalos

SACHREGISTER.

INSCHRIFTEN.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.





